Library of Princeton Theological Seminary
FEB 26 1885
Division BS2425
Section .H51
No.

Vorlesungen

über die

Leidensgeschichte.

Von

E. W. Hengstenberg,
weil. Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

Leipzig 1875.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Vorlesungen über die Volksvermehrung.

Einleitung.

Wir wollen zuerst genauer bestimmen, welchen Theil der Urkunden der evangelischen Geschichte unsere Vorlesungen zu behandeln haben.

Was das Bedürfniß besonderer Vorlesungen über diesen hochwichtigen Gegenstand vorzugsweise begründet, ist die Thatsache, daß gerade in der Leidensgeschichte, und in ihr allein, alle vier Evangelisten sich so nahe berühren, so harmonisch in einander greifen, daß die abgesonderte Betrachtung der einzelnen Relationen hier ebenso große Inconvenienzen mit sich führt, wie früher die synoptische. Sie konnten nicht früher zusammentreffen als hier. Denn früher mußten sie sich nothwendig in den großen Reichthum gleichberechtigter Thatsachen theilen; diese Thatsachen aber sind von so entschiedener Bedeutung, sind so einzig, daß kein Darsteller des Lebens Jesu anders konnte, als tiefer in sie eingehen. Hieraus ergibt sich schon von selbst die Bestimmung des term. a quo. Wir dürfen nicht etwa schon mit dem Einzuge Christi in Jerusalem, 5 Tage vor dem Passa beginnen. Denn gerade hier, an der Schwelle der Harmonie, treten die Evangelisten weiter auseinander als je, namentlich Matthäus im Verhältniß zu Johannes. Dem ersteren ist der Auftrag geworden, die letzte Thätigkeit Christi nach außen zu beschreiben, alles wodurch er selbst schließlich sein Verhältniß zu seinen und seines Reiches Feinden feststellte. Die in Bezug auf die Weissagung des Maleachi von dem Herrn und dem Bundesengel, der richtend und strafend zu seinem Tempel kommt, stehende symbolische Handlung der Tempelreinigung, bezeichnend daß der Herr nun bald seine Tenne fegen werde, bildet

bei ihm den Anfang einer ganzen Folge von Reden, symbolischen Handlungen und Parabeln, die sich alle auf denselben Gegenstand beziehen, alle die Rechnung als nun abgeschlossen, die Zeit der Buße als verstrichen, das Urtheil als gesprochen darstellen. Dagegen hat Johannes zu seinem Antheil die innere Seite erhalten, zu welcher der die heilverkündende Weissagung des Sacharia verkörpernde Einzug in Jerusalem die Aufschrift bildete — alles dasjenige, wodurch der Heiland vor seinem Scheiden sein Verhältniß zu den Gläubigen, zu seiner damals in dem Apostelkreise concentrirten Gemeinde aussprach. Da dieser dem Johannes gewordene Auftrag sich vorzugsweise auf die Reden Christi an seine Jünger nach Einsetzung des Abendmahles bezieht, die vollkommene Harmonie also erst mit der Gefangennehmung Christi beginnt, so sollte eigentlich die synoptische Behandlung erst hier anfangen. Indessen, da die drei ersten Evangelisten schon bei der Erzählung des letzten Mahles des Herrn sich eng aneinander schließen, und da dieß Mahl den würdigen Eingang zu der Leidensgeschichte bildet, die ohnedem als abgerissen erscheint, so ist es rathsam schon hier zu beginnen, und zwar also, daß man aus Johannes, mit Ausscheidung des ihm Eigenthümlichen, der letzten Reden Christi an seine Jünger, das ihm mit den drei ersten Evangelisten Gemeinsame hinzunimmt, den Abschnitt C. 13, 21—29, welcher die Aeußerungen Christi über seinen Verräther bei dem letzten Mahle enthält. Was den term. ad quem betrifft, so nehmen wir zu der Geschichte der Leiden Christi die seiner Auferstehung und Verherrlichung hinzu, weil bei ihr die nahe Berührung der Evangelisten mit einander fortgeht.

Wir bemerken nur noch, daß unter den älteren Monographien die bedeutendste das Werk von Bynäus ist, de morte Jesu Christi. Amst. 1691—98, 3 Bde. 4., auch in einer abkürzenden deutschen Bearbeitung: Gekreuzigter Christus, aus dem Holländischen übersetzt. Cassel 1716. Dieß Werk ist noch immer von nicht geringer Brauchbarkeit. Es ist trocken geschrieben und hat wenig theologische Tiefe, aber das Archäologische

ist darin mit vieler Sorgfalt behandelt worden. Die gründliche gelehrte Arbeit von Wichelhaus, Versuch eines ausführlichen Commentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi nach den vier Evangelisten, Halle 1855, ist bloßes Bruchstück. Sie geht nicht über das letzte Mahl Jesu hinaus. Schätzbar sind besonders die archäologischen Erörterungen. Der Verfasser ist tief durchdrungen von der Göttlichkeit der heiligen Schrift und tritt nicht nur der rationalistischen, sondern auch der rationalisirenden Behandlung derselben entschieden entgegen. In wichtigen Punkten aber zeigt sich Neigung zu gezwungenen Annahmen und der geschichtliche Sinn wird durch dogmatische und ascetische Tendenzen überwuchert. Auf die geistvolle und anregende Schrift von Steinmeyer, d. Leidensgeschichte des Herrn, 1868, deute ich nur hin. Eine treffliche ältere practische Arbeit sind: Rambachs Betrachtungen über das Leiden Christi, neue Ausgabe in dem Evangelischen Bücherverein. Noch mache ich darauf aufmerksam, daß der aus diesen Vorlesungen zu ziehende Gewinn zum Theil durch die Benutzung einer Evangelienharmonie bedingt ist, ziemlich gleichviel welcher.

Erste Abtheilung.

Das letzte Passamahl Jesu.

Matth. 26, 17—35. Marc. 14, 12—31. Luc. 22, 7—38. (Joh. 13, 21—29).

Zuerst über die Reihenfolge der Begebenheiten. Bei der Bestimmung derselben muß wohl ins Auge gefaßt werden, daß Lucas, unter allen Evangelisten der am wenigsten chronologisch gerichtete, nachdem er in V. 7—23 die Begebenheiten in Uebereinstimmung mit den andern Evangelisten in chronologischer Reihenfolge erzählt hat, dann von V. 24—38 nachträglich noch einige Vorfälle mittheilt, die er mit einem ganz allgemeinen *ἐγένετο δε και* beginnend, ohne irgend eine nähere chronologische Bestimmung nur als dem Mahle angehörend bezeichnet. In Bezug auf sie also haben wir vollkommen freie Hand. Wo und wie sie einzuordnen sind, muß allein aus inneren Gründen be-

stimmt werden. Aus ihnen aber geht hervor, daß der erste von ihm erzählte Vorfall, V. 24—30, der Streit unter den Jüngern, welcher unter ihnen der größte sei, ganz in den Anfang, unmittelbar nach demjenigen gehört, was die drei Evangelisten in Bezug auf die Zurüstung des Mahles berichten. Dieser Streit nämlich steht in genauer Beziehung auf das Fußwaschen bei Johannes. Dieß zeigt Lucas V. 27: „wer ist größer, der zu Tische liegt, oder der dienet? ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende." Diese Worte bilden die Einleitung zu der von Johannes berichteten Handlung des Fußwaschens, dem kein anderes Fußwaschen vorangegangen sein kann, denn es wäre ungereimt, wenn Jesus die schon gewaschenen Füße noch einmal gewaschen hätte. Unmittelbar an diese Worte schließt sich bei Johannes das: „er stand auf vom Mahle und legte seine Kleider ab" u. s. w., C. 13, 4. Denn dadurch wurde der Herr zum Diener in der Mitte seiner Jünger. Ebenso steht mit ihrem Inhalt in Zusammenhang Joh. 13, V. 14—16, wo der Herr nach dem Fußwaschen zu den Jüngern spricht: „Wenn nun ich eure Füße gewaschen habe, der Herr und der Lehrer, so müßt auch ihr euch einander die Füße waschen. Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß wie ich Euch gethan also auch ihr thut. Wahrlich wahrlich ich sage euch, es ist ein Knecht nicht größer als sein Herr, und ein Gesandter nicht größer, als der ihn gesandt." Diese Hinweisung auf das, was die Jünger in Zukunft thun sollten, bezieht sich deutlich auf dasjenige, was sie in der jüngsten Vergangenheit nicht hatten thun wollen. Die Sache stellt sich also so: Das Fußwaschen muß nach der Sitte des Orients bei jeder Mahlzeit stattfinden; keine Mahlzeit und am wenigsten das Passamahl konnte des Fußwaschens entbehren, dessen Nothwendigkeit in der Orientalischen Weise der Fußbekleidung, dem Orientalischen schweißtreibenden Clima und der Orientalischen Tischsitte begründet liegt, nach der man mit den Füßen der Nachbarn in nahe Berührung kam, sie vor Augen und Nase hatte. Daß das Fußwaschen dem Anfange der Mahlzeit vorangehen muß, liegt in der Natur der Sache und wird durch alle Stellen der Schrift bezeugt, welche seiner gedenken, von 1 Mos. 18, 4 an.

Es ist dieß eine völlig ausnahmslose Regel. Wo Herrn und Diener sind, da geschieht das Fußwaschen von den Dienern. Dieser Geschäft ist es, den Herrn die Schuhriemen aufzulösen. Vgl. Joh. 1, 27. Der Herr hatte sich nun schon, wie das *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου* des Johannes zeigt, zu Tische gelegt. Ihm folgten wahrscheinlich ohne weiteres diejenigen unter seinen Aposteln, die er bei mehreren Gelegenheiten vor den Uebrigen ausgezeichnet hatte, denen eine höhere Stellung in der Thätigkeit für sein Reich bestimmt war, vor Allen Petrus, dessen natürlichem Menschen das Streben nach oben besonders eigenthümlich war, dann aber auch wohl die Söhne Zebedäi, welche schon früher Veranlassung zu einer ähnlichen *φιλονεικία* gegeben. Sie erwarteten zuversichtlich, daß die andern in demüthiger Anerkennung ihres untergeordneten Verhältnisses, stillschweigend den Dienst verrichten würden, den sie als Ausfluß desselben betrachteten. Dieß geschah aber nicht; die Anderen murrten, und so sahen sie sich genöthigt, ihren Primat gegen sie zu behaupten. Dem also entstandenen Streit, der bei der späteren Stimmung der Jünger gar nicht denkbar ist, und auch zu Anfang des Mahles nur durch eine unvorhergesehene Veranlassung herbeigerufen werden konnte, auf die man eben deshalb nicht gerüstet war, begegnet der Heiland zuerst durch das Wort, bei Lucas, dann durch die beschämende That bei Johannes. Jetzt begann das Mahl. Während desselben fiel das Gespräch Christi über seinen Verräther vor, Matth. 26, 21—25, Marc. 14, 18—21, Joh. 13, 21—29. Die beiden ersteren haben *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν*, der letztere schließt es durch *ταῦτα εἰπών* unmittelbar an die vorhergehende Ermahnung an die Apostel nach dem Fußwaschen. Nach diesem Gespräch, und vor der unmittelbar auf das Essen folgenden Einsetzung des Abendmahles soll sich, nach der Meinung der meisten neueren Ausleger, Judas entfernt haben. Allein diese Ansicht gründet sich, wenn man genauer zusieht, nur auf eine dogmatische Voraussetzung, die, daß ein so fremdartiges Glied wie Judas an diesem Mahle nicht Theil haben konnte, eine Voraussetzung, deren Richtigkeit sehr zweifelhaft ist, da man von ihr aus

auch beweisen könnte, daß der Herr den Judas überhaupt nicht in seine heilige Nähe lassen durfte, und da man eben so gut auch sagen kann, Judas habe nothwendig an dem Abendmahle theilnehmen müssen, da dieß erste Abendmahl alle folgenden abbilden sollte, und also bei ihm der Repräsentant derjenigen nicht fehlen durfte, die es sich selbst zum Gerichte essen und trinken. Besser thut man, solche Voraussetzungen ganz bei Seite zu lassen. Erst wenn davon unabhängig entschieden worden, ob Judas bei der Einsetzung des Abendmahles gewesen oder nicht, kann bestimmt werden, ob er dahin gehörte. Die Wirklichkeit zeigt die Möglichkeit, nicht umgekehrt. Als historischen Grund für die dem Abendmahl vorhergehende Entfernung des Judas hat man Joh. 13, 30 angeführt: *λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος εὐθέως ἐξῆλθεν* da er den Bissen genommen, ging er sogleich heraus. Allein dieß sogleich ist ein relativer Begriff; daß die von Johannes übergangene, wenige Minuten dauernde Einsetzung des Abendmahles mit dem darauf folgenden Lobgesang, wodurch die ganze Passafeier beschlossen wurde, nicht dazwischen gelegen, kann gewiß nicht mit Grund behauptet werden. Unter den von Johannes erzählten Begebenheiten folgte die Entfernung des Judas sogleich auf den Empfang des Bissens. Wie wenig man Grund hat das *εὐθέως* zu pressen, zeigt gleich das *εὐθύς* in V. 32, da sagt Jesus: der Vater werde ihn sogleich verherrlichen, dann 6, 21. Dagegen haben wir einen nicht unwichtigen Beweis für die Theilnahme des Judas an der Einsetzung des Abendmahles. Denn nach Lucas 22 V. 21 sprach der Heiland nach Einsetzung desselben die Worte: *πλὴν ἰδού, ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.* Die Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht behaupten nun zwar, es verhalte sich hiermit wie mit den nachfolgenden Einzelheiten des Gastmahls, die Lucas nur lose, ohne alle chronologische Ordnung anreihe. Allein der Unterschied liegt darin, daß jene Einzelheiten sich wirklich durch die Art und Weise der Anreihung als bloßer Nachtrag kund geben, während hier das *πλήν* dieser Annahme ein Hinderniß entgegenstellt. Ganz sprachwidrig ist die Behauptung, das *πλήν* gebe gar keine bestimmte Auf-

einanderfolge an. Es ist partic. advers. und entspricht unserem doch. Wenn nun der Heiland nach Lucas zuerst das Abendmahl einsetzt, und dann unmittelbar darauf hinzufügt: doch die Hand des Verräthers u. s. w. s. v. a.: sed nunc aliud quid agendum est, doch es steht jetzt ein anderer Auftritt bevor, so läßt sich kaum verkennen, daß diejenigen, welche die Entfernung des Judas vor dem Abendmahl behaupten, die Auctorität des Lucas gegen sich haben. Und was könnte wohl zu ihrer Verwerfung berechtigen? Etwa die Wahrnehmung, daß die beiden andern Evangelisten und Johannes das Gespräch über den Verräther in den Anfang des Gastmahles verlegen? Aber wer sagt denn, daß der von Lucas berichtete Vorfall mit dem von den anderen berichteten identisch sei? Die Worte beweisen dieß nicht. Denn diese weichen sehr von einander ab. Sie berühren sich nur in der Beziehung auf die Psalmenstelle, auf die der Heiland überall als auf den locus class. über sein Verhältniß zu Judas hinweist. Wie wenig das Zurückkommen auf denselben Gegenstand an und für sich befremden kann, geht doch wohl deutlich daraus hervor, daß Johannes außerdem noch zweimal ihn berührt, C. 13, 18 u. 17, 12, und zwar beidemale mit Hinweisung auf jene Psalmenstelle. Die drei ersten Evangelisten beobachten hier das Verfahren, was wir durchgängig von ihnen beobachtet finden. Zur Vermeidung von Wiederholungen begnügt sich Matthäus und Marcus mit der Anführung der ersten Aeußerung über den Verräther, im Beginn des Mahles, Lucas mit der Anführung der zweiten, nach Einsetzung des Abendmahles. Uebrigens wurde von den älteren Lutherischen Auslegern die Anwesenheit des Judas beim Passamahle so gut wie einstimmig behauptet. Jo. Gerhard sagt: qui aliter sentiat nemo mihi notus. — So erhalten wir also folgende Anordnung. Auf jenes erste Gespräch über den Verräther beim Mahle, veranlaßt dadurch, daß bei ihm sich jene Psalmenstelle „der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen", in ihrer eigenthümlichen Form realisirte, zugleich bezweckend, den Anstoß zu heben, den man an der Theilnahme jenes verlornen Sohnes an dem Abendmahle nehmen konnte, — er mußte dabei zugegen sein, damit die

Schrift erfüllet würde — folgt nun die Einsetzung des Abendmahles, Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—25. Luc. 22, 19—20. Der Erlöser, im Begriff seine letzten Reden an die Jünger zu beginnen, bei denen die Anwesenheit des Judas störend gewesen sein würde, lenkt das Gespräch auf ihn zurück (Luc.) und veranlaßt ihn dadurch sich zu entfernen, was er nach dem ersten Gespräch noch nicht gethan, aus Furcht sich dadurch auffallend zu machen und kund zu geben. Jetzt ging es leichter an, da das Mahl ganz beendigt war. Nun beginnen die Reden Jesu bei Johannes. Der erste Theil derselben, C. 13, 31 bis zu Ende von Cap. 14, ist noch im Saale gehalten, und zwar so, daß die Jünger nach der Entfernung des Judas bei Tische liegen blieben. Dieß zeigt das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, C. 14, 31, stehet auf, lasset uns von hinnen gehen. Ein Bruchstück aus diesem ersten Theile der Rede Christi hat uns ohne Zeitbestimmung, in seinem chronologisch nicht gebundenen Anhang, auch Lucas mitgetheilt, die Warnrede an Petrus, die er unter den drei ersten Evangelisten allein hat, V. 31—38. Lucas folgt, wie auch sonst nicht selten, einer Art von Sachordnung, indem er sie an die Erzählung des Streites der Jünger über das τις αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων anschließt. Es ist kaum einem Zweifel unterworfen, daß diese Warnung zu jenem Streite in Beziehung steht, daß der Heiland durch sie den Petrus wegen seiner Selbsterhebung demüthigen will, so wie die Versuchung selbst und daß Petrus in ihr unterliegen mußte, seine Neigung zur Selbsterhebung zu ihrer Voraussetzung hat. — Der zweite Theil der Reden, C. 15—17, wurde unter freiem Himmel gehalten, nicht etwa wie man jetzt gewöhnlich annimmt, noch im Saale. Denn es ist gar kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß der Aufforderung ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν nicht gleich von den Jüngern Folge geleistet worden. Wollte der Evangelist nicht so verstanden werden, so hätte er es nothwendig bemerken müssen. In Cap. 18, 1 finden wir den Heiland mit seinen Jüngern beim Uebergange aus dem Gebiete der Stadt über den Kidron auf dem Wege zu einem Garten am Oelberge. Was nun zwischen jener Aufforderung und diesem Factum liegt,

das muß dem Wege vom Saale bis zum Kidron angehören. Dafür spricht auch das Gleichniß vom Weinstocke C. 15, 1, was nach der gewöhnlichen Weise Christi, sich an eine äußere Veranlassung angeschlossen zu haben, dadurch veranlaßt worden zu sein scheint, daß der Weg durch Weingärten führte. Ebenso auch das: er hub seine Augen zum Himmel C. 17, 1, was freilich für sich noch nicht entscheidend ist. Wahrscheinlich wurde der Weg, so lange er durch die unruhige Stadt führte, deren Straßen grade an jenem Abend besonders belebt waren, schweigend vollendet, außerhalb der Stadt, vor dem verhängnißvollen Uebergange über den Kidron, mit dem Johannes in C. 18, 1 die Reden in C. 15—17 ausdrücklich verbindet, blieb Jesus stehen und sammelte die Jünger um sich. Mit der Erzählung, daß der Herr mit seinen Jüngern über den Bach Kidron gegangen sei, tritt Johannes wieder in die vollkommenste Harmonie mit den drei ersten Evangelisten ein.

Wir kommen jetzt zu der nicht unwichtigen Untersuchung über die Zeitverhältnisse unseres Abschnittes, in die wir nothwendig näher eingehen müssen, da der scheinbarste unter allen den Evangelisten aufgebürdeten Widersprüchen, und der am hartnäckigsten vertheidigte hier seinen Sitz hat. Die Bestimmung des Wochentages, an dem der Herr mit seinen Jüngern das letzte Mahl genoß, ist gar keinem Zweifel unterworfen. Der Todestag Christi wird von allen Evangelisten übereinstimmend als παρασκευή, Freitag bezeichnet (Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Joh. 19, 31 und Matth. 27, 62). Ebenso stimmen alle Evangelisten darin überein, daß das Mahl dem vorhergehenden Abend, also dem Donnerstag angehört. Gleich in derselben Nacht begab sich der Heiland in den Garten Gethsemane, wurde hier gefangen genommen, und zuerst vor den Hohenpriester, sodann am Morgen vor Pilatus geführt und hier verurtheilt. Den streitigen Punkt können wir nicht besser darlegen, als mit den Worten Siefferts, über den Ursprung des ersten kanon. Evangel. Königsb. 1832 S. 128: „Die Bedenklichkeiten, zu welchen die in den Evangelien enthaltenen Zeitbestimmungen des letzten Mahles veranlassen, kommen alle darauf heraus, daß dieses Mahl bei

welchem zugleich das heil. Abendmahl eingesetzt worden ist, nach der Erzählung der Synoptiker — eine unangenehme und unkirchliche Bezeichnung der drei ersten Evangelien; sie ist in einer Zeit entstanden, der der Sinn für die Heiligkeit der Schrift ganz ausgegangen war — als ein wirkliches Passamahl an dem gesetzlich dazu bestimmten Tage, d. h. am Abend des 14. Nisan, der nach jüdischer Zeitrechnung zugleich den 15. Nisan anfängt; nach der Erzählung des Johannes C. 13, 1 ff. aber schon den Tag vorher, nämlich am Abend des 13. oder Anfang des 14. Nisan, also nicht als Passamahl gehalten sein soll." — Alle bei den Synoptikern vorkommenden Zeitbestimmungen sind von der Art, daß nach ihnen Jesus sein letztes Mahl als wahres gesetzliches Passamahl gehalten haben, und darauf am 15. Nisan gekreuzigt sein müßte, und alle bei Johannes dieserhalb vorkommenden Aeußerungen, ohne Künstelei nach dem Sprachgebrauche und nach dem Zusammenhange erklärt, lassen erkennen, daß das letzte Mahl Jesu kein Passamahl war, sondern Jesus an dem Tage, wo dieß genossen werden sollte, gekreuzigt wurde. Dieß nun ist der Knoten, Folgendes die Lösung. Daß die drei ersten Evangelisten das Mahl als ein wirkliches Passamahl beschreiben, daran kann gar nicht gezweifelt werden. Der Augenschein lehrt es zu deutlich. Gleich bei Erwähnung der Vorbereitungen ist ausdrücklich von der Bereitung des Passamahles die Rede. Die auch sonst ganz ungereimte Annahme, daß der Herr das Passa um einen Tag anticipirt habe — das alttestamentliche Passa ist unbedingt an den Tag gebunden, ein anticipirtes Passa wäre gar kein Passa — wird zum Ueberfluß noch beseitigt durch das ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, und ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα des Marcus und des Lucas, was nur an den allgemein gefeierten und gesetzlich bestimmten Passatag denken läßt. Nach allen drei Evangelisten wurde das Passa wirklich bereitet, ἡτοίμασαν τὸ πάσχα, Matth. 26, 19. Marc. 14, 15. Luc. 22, 13, und der Heiland sagt bei Luc. 22, 15: „mich hat sehnlichst verlangt, dieß Passa mit euch zu essen." — Die Uebereinstimmung kann also, wenn sie überhaupt stattfindet, nur durch anderweitige Deutung

der betreffenden Stellen des Johannes bewirkt werden, und daß eine solche sich nicht bloß als möglich, daß sie bei näherer Betrachtung sich unbedingt als nothwendig ergeben müsse, das zeigen schon folgende vorläufige Gründe. 1) Ein Widerspruch zwischen den drei ersten Evangelisten auf der einen, und Johannes auf der andern Seite, ist, wenn irgend so gewiß hier unwahrscheinlich. Das große Interesse, welches die Leidensgeschichte für die Evangelisten hatte, zeigt sich in der besondern Ausführlichkeit und Genauigkeit ihrer Darstellung. Jenes Mahl hatte als der Stiftungstag des Abendmahls die größte kirchliche Bedeutung. Ebenso auch mußte sich das Andenken an den Todestag Christi unvergeßlich einprägen. Ob der Heiland an einem gewöhnlichen Tage, oder an dem höchsten Festtage der Nation gekreuzigt worden, das konnte um so weniger gleichgültig sein, je mehr man gewohnt war, alle Begebenheiten des N. T. im Zusammenhange mit denen des Alten zu betrachten. Am stärksten tritt dieser Grund ein, wenn Matthäus als Verfasser seines Evangeliums anerkannt wird. Man muß Sieffert ganz Recht geben, wenn er S. 147 sagt: „Es kann von einem Theilnehmer jener Mahlzeit, einem Apostel, in dessen gesammelten Gemüthe die auf seine wichtigste Lebensperiode bezüglichen Erinnerungen nicht so leicht weggewischt werden konnten, ganz unmöglich angenommen werden, daß ihm das Bild jener letzten Mahlzeit je so erloschen sein sollte, wie es der Fall gewesen sein müßte, wenn er sich selbst eingebildet hätte, damals mit Jesu noch das Passa gefeiert zu haben." Allein selbst dann noch bleibt dieser Grund, wenn man das Evangelium des Matthäus dem des Marcus und Lucas gleichstellend, es nach unserer Ueberzeugung völlig mit Unrecht und gegen das einstimmige Zeugniß des gesammten Alterthums aus der Apostolischen Tradition herleiten will. Irrten alle drei Evangelisten in einem solchen Punkte gemeinschaftlich, wie leider auch J. Müller in Herzogs Encyclopädie, Abendmahl, behauptet hat, so wäre ihnen in nichts mehr zu trauen. Sie könnten gar nicht mehr auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Namentlich würde ihre Zuverlässigkeit in dem sich unmittelbar anschließenden Berichte über das Abendmahl

erschüttert werden. Man bedenke doch, daß es sich nicht etwa um ein verschiedenes Datum, daß es sich vielmehr um eine höchst wichtige Sachverschiedenheit, um das ganze Verhältniß des Abendmahles und des Opfertodes Christi zu dem Passa des A. T. handelt. 2) Ließe sich nachweisen, daß nach Johannes der Herr nicht am Passatage das letzte Mahl gehalten und gekreuzigt worden wäre, so müßte die Unrichtigkeit nothwendig auf Seiten des Johannes sein. Strauß u. A., die den als unläugbar vorausgesetzten Widerspruch zur Verdächtigung des Evangelii Johannes benutzen, behalten hier Recht gegen Sieffert, de Wette u. A., die auf ihn den Angriff gegen den Apostolischen Ursprung des Evangeliums Matthäi gründen. Abgesehen davon, daß hier drei von der Kirche stets anerkannte, überall sich bewährende Zeugen einem entgegenstehen würden, — so ist es kaum zu begreifen, wie man bei der ganzen Verhandlung die theologische Seite der Sache so sehr aus den Augen gelassen, die doch eigentlich die Hauptentscheidung gibt. Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Herr, nachdem er sich bisher immer den Nachstellungen der Feinde entzogen, mit der Bemerkung: seine Stunde sei noch nicht gekommen, jetzt in der Nähe des Passah nach allen Evangelisten mit dem festen Bewußtsein nach Jerusalem zog, daß er nun sterben müsse und solle, daß nun grade die Stunde gekommen sei, wo des Menschen Sohn verherrlicht werden sollte, Joh. 12, 23, daß jetzt das Gericht dieser Welt sei, jetzt der Fürst dieser Welt herausgeworfen werde, jetzt die Zeit, wo er erhöht werden sollte von der Erde, ans Kreuz geschlagen, um dann alle zu sich zu ziehen, Joh. 12, 31. 32, daß er sich noch in den nächsten Tagen vor dem Feste vor seinen Feinden verbarg, ebendaselbst V. 36, damit er nicht vor der Zeit in ihre Hände geriethe. „Ihr wisset, spricht der Herr, bei Matth. 26, 2, daß nach zweien Tagen das Passa ist und des Menschensohn wird überantwortet und gekreuzigt werden." Alles dieß weist hin auf eine innige Beziehung des Opfertodes Christi zu dem Schlachten des Passalammes, des Abendmahles zu dem Passamahl. Diese Beziehung tritt bei den andern Evangelisten soweit hervor, als dieß überhaupt möglich ist. Das Abendmahl fällt nach ihnen

genau in die Zeit des Passamahles, der Opfertod, wenn er auch nicht präcise mit dem Schlachten des Passalammes zusammentraf, was nicht möglich war, fällt doch in das Passafest, in eine dem Wesen nach übereinstimmende Zeit: er gehört dem ersten hochheiligen Tage des Passafestes an. Bei Johannes aber wäre nach der gangbaren Ansicht dieser Zusammenhang ganz aufgehoben. Das Abendmahl wird von dem Passamahl ganz losgerissen; die Kreuzigung Christi fällt in die Mitte des Tages, gegen dessen Ende, in der Zeit, da er sich unmittelbar dem mit eingetretener Dunkelheit beginnenden folgenden Tage zuneigte, die Lämmer geschlachtet wurden, und als das Schlachten der Lämmer begann, war der Herr schon verschieden.

Wie ließe sich nun wohl denken, daß Johannes die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung, auf die auch bei ihm alles Vorhergehende hinführt, so daß man von vornherein nichts anderes bei ihm erwarten kann, als was wir bei den anderen Evangelisten finden, mit sich selbst nicht weniger als mit ihnen im Widerspruche, verkannt haben sollte, da er an die Erzählung der Ausführung kommt? Wäre dieß, so würde ein großer Schatten nicht bloß auf seine historische Glaubwürdigkeit, sondern auch auf seine theologische Einsicht fallen. Und doch zeigt er, was die erstere betrifft, grade bei den letzten Stunden des Erdenlebens Christi eine so ganz besondere Genauigkeit und Sorgsamkeit, und was die letztere betrifft, so zeigt schon die bei diesen Verhandlungen zu sehr vernachlässigte Stelle Joh. 19, 36, daß sie ihm nicht fehlte. Daß das Passalamm eine typische Beziehung auf Christum habe, Christus das wahre Passalamm sei, das steht ihm so fest, das ist ihm so über allen Zweifel erhaben, daß er was von dem Passalamm im Gesetze gesagt wird: ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ, ohne Weiteres als Weissagung auf Christum betrachtet, und die Umstände, welche bewirkten, daß dem Herrn die Beine nicht zerschlagen wurden, als deßhalb von Gott herbeigeführt darstellt, damit diese Weissagung erfüllt würde, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. 3) Irenäus, der Schüler Polycarps, erzählt bei Euseb. 5, 24, Polycarp habe

sich beim ersten Passastreit zwischen den Orientalischen und Occidentalischen Kirchen darauf berufen, er habe das heilige Mahl immer mit Johannes, dem Jünger des Herrn „und den übrigen Aposteln, mit denen er umging" am Abend des 14. Nisan gegessen. Polykrates beruft sich in einem uns ebenfalls bei Euseb. l. c. erhaltenen Briefe für die Sitte, das Passa mit den Juden am Abend des 14. Nisan zu feiern, ebenfalls mit besonderem Nachdruck grade auf das Vorbild des Johannes. Diese Tradition, die beglaubigtste die überhaupt existiren kann, — sie geht ja durch das Medium des Irenäus und Polycarp, der glaubwürdigsten Zeugen, unmittelbar auf den Apostel zurück, — gibt, da Johannes sich in seinen Handlungen — daß er zu dieser Zeit das Passamahl feierte, konnte ja nur auf dem Vorbilde des Herrn beruhen, der eben damals das Passamahl in das Abendmahl verklärt hatte, — und in seinen schriftlichen Aeußerungen nicht widersprechen wird, zugleich die Regel ab zur Auslegung des Evangeliums, und nur die unüberwindlichsten Schwierigkeiten dürften uns veranlassen, diese Regel zu verlassen und den Apostel in einer so wichtigen Sache mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. 4) Pilatus spricht bei Johannes in C. 18, 39: „Es ist euch aber Gewohnheit, daß ich euch einen losgebe am Passa. Wollt ihr nun, daß ich euch den König der Juden losgebe." Dazu bemerkt mit vollem Rechte Bengel: ergo Pascha eo die erat. Eoque die populus congregatus Pilatum rogavit. Hier liegt klar vor, daß Johannes im vollen Einklang mit den drei ersten Evangelisten das Verhör Jesu vor Pilatus und seine Kreuzigung dem 15. Nisan zuweist. Die einzige mögliche Ausflucht, daß Pilatus in diesem Falle anticipirt habe, was eigentlich erst dem Feste angehörte, wird ausgeschlossen durch Marc. 15, 8. Danach ging die Initiative von dem Volke aus. Das nur im Passa denkbare Verlangen der üblichen Loslassung eines Gefangenen war ein von den Verhandlungen ganz unabhängiger Zwischenfall, den Pilatus nur geschickt benutzte. Das ist ein unwiderlegliches Argument.

Im Begriffe nun zur Beleuchtung der einzelnen Stellen des Johannes überzugehen, und zu sehen, inwiefern sie das schon ge-

wonnene günstige Vorurtheil für ihre Uebereinstimmung mit denen der drei ersten Evangelisten bestätigen, müssen wir vorher noch eine allgemeine Vorbemerkung vorausschicken, welche zur Erklärung der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit der Johanneischen Angaben, und somit auch der Entstehung der Meinung, als widerspreche er den andern Evangelisten, den Schlüssel liefert. Johannes hat in dieser Darstellung der letzten Stunden Christi, wie überhaupt in seinem Evangelio, gar nicht die Absicht, eine vollständige Geschichtsdarstellung zu geben; er will nur παραλειπόμενα liefern, und zwar παραλειπόμενα der edelsten Art Dieß zu beweisen, genügt schon das Eine, daß er die Einsetzung des Abendmahls ganz ausläßt. Die Bekanntschaft mit den Begebenheiten nach ihren äußern Umrissen, mit den Zeitverhältnissen u. s. w. setzt er durchaus als aus der mündlichen Tradition und aus den übrigen Evangelien gewonnen voraus — daß er diese kennt und bis ins Einzelnste hinein voraussetzt, dafür werden im Verlaufe dieser Vorlesungen die schlagendsten Beweise beigebracht werden: wäre es sonst noch zweifelhaft, so könnte es aus der Apocalypse hinreichend erwiesen werden, — und wo konnte er dieß wohl mehr, als grade bei diesen Begebenheiten, bei denen die ersten Evangelisten so genau und ausführlich gewesen waren, und deren Gedanken in der Gemeinde durch die stets wiederkehrende Feier des Abendmahles so lebendig erhalten wurde? Wo daher Zeitverhältnisse zur Sprache kommen, da begnügt er sich mit einer bloßen leisen Andeutung, nur dazu hinreichend, das von ihm Erzählte in die Reihe des bereits Bekannten einzureihen. Wenn man nun dem Abhängigen selbständige Bedeutung beilegte, wenn man, wie mit vielen Anderen, Bleek in den Beiträgen zur Evangelienkritik, Berlin 1846, gethan hat, das zu Messende zum Maaße erhob, so mußten nothwendig Mißverständnisse entstehen.

Die Stellen sind folgende: 1) Joh. 13, 1: Da wird die Liebeserweisung Jesu in dem Fußwaschen in die Zeit gesetzt πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Vergeblich sind hier alle Versuche, wodurch man dem πρό seine Bedeutung vor, oder der ἑορτὴ τοῦ πάσχα die Beziehung auf das Passa in seinem ganzen

Umfange, mit Einschluß seines Hauptttheiles, der eigentlichen Passamahlzeit zu rauben, oder auch zu zeigen gesucht hat, daß das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* sich bloß auf das Wissen Jesu beziehe, daß seine Stunde gekommen sei, und daß sich erst V. 2 das *καὶ δείπνου γενομένου* anreihe, so daß man übersetzen müsse: als sich das Passafest näherte, wußte Jesus, daß seine Stunde gekommen war, und als darauf das Mahl veranstaltet ward u. s. w. Diese letztere Erklärung ist äußerst gezwungen. Ebenso auch die von Wieseler, in der chronologischen Synopse der Evangelien, Hamburg 1843, welcher das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* bloß auf *ἀγαπήσας* beziehen will: da Jesus vor dem Feste des Passa die Seinen geliebt hatte, liebte er sie nun auch bis zum Ende. Diese Erklärung scheitert völlig an dem dazwischen stehenden *εἰδὼς — τὸν πατέρα*. Daß Jesus noch unmittelbar vor dem Passafeste, im Angesichte und im klaren Bewußtsein der bevorstehenden Herrlichkeit, seinen Jüngern einen Beweis der zartesten herablassendsten Liebe gab, hebt der Apostel zuerst im Allgemeinen hervor, und erzählt dann in V. 2 f. diesen von den andern Evangelisten mit Stillschweigen übergangenen Liebesbeweis ohne — weil dieß nicht zu seinem Zwecke gehörte, weil er nur Christi Liebe bis ans Ende hervorheben will — die von Lucas berichtete Veranlassung dieses Liebesbeweises zu berühren. Als Erzeugniß der Verlegenheit wird man die Hypothese von Wichelhaus betrachten müssen, das Fußwaschen gehöre nicht dem letzten Mahle an, sondern einem solchen, welches am Tage vorher gehalten worden. Dagegen entscheidet das Ineinandergreifen von Momenten, die Lucas als dem letzten Mahle Jesu angehörig bezeichnet, mit diesem Berichte des Johannes. Aber — dieß ist die einfache Lösung — dieser Liebesbeweis gehörte auch wenn das letzte Mahl Jesu ein Passamahl war, in die Zeit *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*. Das Passafest begann mit dem Essen des Passalammes, welches den Kern und Mittelpunkt des ganzen Festes bildete, so daß auch das Lamm selbst Passa genannt wurde oder auch mit den feststehenden Eingangsworten, woran sich der Beginn des Passamahles unmittelbar anschloß. Diesem Essen des Passalammes ging ja

aber nach dem Berichte des Johannes selbst das Fußwaschen voraus. Dieß bildete bei jeder Mahlzeit die streng genommen noch nicht zu ihr gehörende Einleitung, so daß das *καὶ δείπνου γινομένου* in V. 2. 4. in weiterem Sinne zu nehmen ist, worin zu der Mahlzeit auch die Vorbereitungen gerechnet werden. Das Mahl bezeichnet dort wie in Tob. 2, 1 das Mahl nach seiner materiellen Zurüstung. Es ist s. v. a: als nun die Mahlzeit bereitet war und auf dem Tische stand. Man vergl. übrigens wie genau auch die anderen Evangelisten den eigentlichen Festanfang von dem Festanfang im weiteren Sinne scheiden. Matth. 26, 17. Luc. 22, 7. Marc. 14, 12. — Noch legt man Gewicht darauf, von dem Passamahl würde es dem Johannes nicht eingefallen sein so schlecht hin zu sagen: und da ein Mahl gehalten ward. Wäre nun diese Uebersetzung richtig, so würde die Schwierigkeit beiden Ansichten gemeinsam sein. Denn wie konnte wohl Johannes von dem letzten allen seinen Lesern bekannten, durch die Einsetzung des Abendmahles geheiligten Mahle als von einem Mahle unbestimmt welchem reden. Man muß aber vielmehr erklären: und werdenden Mahles — die richtige von Lachmann recipirte Lesart ist *γινομένου*, nicht *γενομένου*. Es war ganz hinreichend zu sagen, daß der Vorgang bei der Mahlzeit vorgefallen. Denn die weitere Zeitbestimmung lag ja schon im Vorhergehenden *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* und war überdem allen Lesern bekannt. In C. 21, 20 wird derselben Mahlzeit die Bestimmtheit, die hier in dem Verhältniß zu V. 1 liegt, durch den Artikel gewährt, *τὸ δεῖπνον* das allgemein bekannte, berühmte Mahl.

2. Cap. 18, 28. Die Juden wollen am Tage der Kreuzigung Jesu nicht ins heidnische Prätorium hineingehen, um sich nicht zu verunreinigen, sondern das Passa zu genießen, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα.* — „Die besonnene, auf den Sprachgebrauch sich stützende Auslegung, bemerkt man, kann in jener Stelle nichts anders finden, als daß die Juden das Passalamm damals noch nicht gegessen hatten, sondern erst am Abend genießen wollten, und daher nicht ins Prätorium hineintraten." Es läßt sich nicht läugnen, daß die Vertheidiger der Harmonie durch die Art der Behandlung dieser Stelle dieser

Behauptung einen gewissen Schein gegeben haben. Dieser Schein verschwindet aber bei folgender Erklärung: Es gab verschiedene dem Passa eigenthümliche Speisen, zuerst das Passalamm mit seinem Zubehör, dann für die ganzen 7 Tage des Festes die ungesäuerten Brote, so wichtig, daß man nach ihnen das ganze Fest zu benennen pflegte, endlich das Fleisch der nach Ex. 23, 15. Deut. 16, 16 an dem Passa darzubringenden Friedensopfer, vgl. 2 Chron. 35, 7—9, wo die Rinder neben den Lämmern und Böcklein als nöthig zur Passafeier erscheinen. Alle Fleischkost während des ganzen Passafestes bestand wie es scheint aus solchen Opfern. Es gab kein anderes als heiliges Essen. Die Redensart *φαγεῖν τὸ πάσχα* nun bezeichnet an sich das Verzehren des Passaessens nach seinem ganzen Umfange. Welch ein einzelner Theil gemeint ist, ob das Passalamm mit den ungesäuerten Broten am ersten Tage, oder ob die ungesäuerten Brote allein und die Heilsopfer an den folgenden, das liegt nicht in der Redensart selbst, das muß aus dem Context bestimmt werden. Ist vom ersten Tage die Rede, so wird dadurch die an und für sich unbestimmte und eben alles Passaessen einschließende Redensart näher bestimmt als auf das Essen des Passalammes gehend, ist von einem der folgenden, so bezieht sie sich auf das Essen der ungesäuerten Brote und der andern Passaspeisen, ohne daß ihr Sinn irgend verändert würde. Hier nun kann von dem Passalamm und von der Hauptmahlzeit nicht mehr die Rede sein. Denn die Erzählung des bei ihr vorgefallenen ist schon Cap. 13, 1 ff. vorangegangen. Schon ist die Nacht verflossen, welche auf den Abend folgte, an dem sie von dem ganzen Volke gleichzeitig gehalten werden mußte. Schon sind wir also von dem Evangelisten in das Gebiet des Festes der ungesäuerten Brote im engeren Sinne übergeführt worden. Durch die Zeit, in der wir uns befinden, verliert also die Redensart das Unbestimmte; was sie an und für sich hat. Wenn am Abend von Essen die Rede ist, so weiß jeder, daß es sich nicht um das Mittagessen handelt, ohne daß dieß ausdrücklich hinzugefügt wird, und ohne daß Jemand daran denkt, daraus zu schließen, Essen heiße auch speciell zu Abend essen, mit Ausschluß des Mittagessens, welchem Schlusse die Be-

hauptung ganz gleich steht, φαγεῖν τὸ πάσχα heiße die Chagiga oder die ungesäuerten Brote essen. — Soweit haben wir gezeigt, daß man keinen Grund hat, das φαγεῖν τὸ πάσχα auf das Essen des Passalamms zu beziehen, wobei noch zu bemerken, daß wir schon im Pentateuch selbst eine merkwürdige Parallele für den weiteren Gebrauch des Passa haben. Gewöhnlich bezeichnet הפסח nur das Passalamm; in Deut. 16, 2 aber: „und du schlachtest als Passa dem Herrn deinem Gott Schafe und Rinder" werden durch Passa alle Opfer bezeichnet, die man während der 7 Tage des Passafestes darbrachte, in denen man überhaupt keine andere Speise aß als heilige Speise. Grade so gut nun, wie den ganzen Inbegriff der Passaopfer, kann τὸ πάσχα auch den ganzen Inbegriff des Passaessens bezeichnen. Bleek, in den Beiträgen findet sich durch diese Stelle so gehemmt, daß er die Lesart ändern will! Eine andere wichtige Parallelstelle ist die 2 Chron. 30, 22: „Und sie aßen das Fest sieben Tage, schlachtend Friedensopfer." Hier haben wir unsere Redensart gradezu, nur daß statt des Passas das Fest steht. Jetzt müssen wir aber noch einen Grund anführen, der, auch abgesehen von den die Beziehung auf das Passalamm zurückweisenden Zeitverhältnissen, sie unmöglich macht. Die Betretung eines heidnischen Hauses gehörte zu denjenigen Verunreinigungen, welche nur bis zum Ende des Tages, bis Sonnenuntergang dauerten. Der Grund dafür ist, daß alle Verunreinigungen, die durch den Verkehr mit unreinen Personen entstanden, so zu sagen alle Unreinheiten zweiter Hand, nach dem Gesetze mit Sonnenuntergang ein Ende nahmen, vgl. Num. 19, 22 und die Beweisführung bei Bynäus B. 3 C. 1. Aller Verkehr mit unreinen Personen machte nach dem Gesetze unrein bis an den Abend. Da die Heiden nicht genöthigt waren ihre Zustände zu deklariren, da man also bei ihnen nichtwissen konnte ob sie nicht in einem gesetzlich unreinen Zustande waren, so galt dem Juden jeder Heide in dem Sinne als unrein, daß eine Berührung mit ihm, ein Eingehen zu ihm für denselben Tag unrein machte. Die Unreinheit aus dem Verkehre mit Heiden und ihrer bloß möglichen Unreinheit konnte natürlich nicht über die Bestimmungen des Gesetzes in Bezug auf die constatirte

Unreinheit hinausgehen. Daß der Verkehr mit Heiden speciell auf die Abendmahlzeit keinen Einfluß mehr ausübte, zeigt die Stelle Judith 12, 7 f. Die eigentliche Passamahlzeit aber fiel nach Sonnenuntergang; auf diese hatte also die Betretung des heidnischen Hauses keinen Einfluß. Es folgt, daß hier nur von einer Mahlzeit die Rede sein kann, welche während des Tages gehalten wurde. Dagegen hat man bemerkt, die Passamahlzeit habe, obgleich nach Sonnenuntergang, und also eigentlich nach Ende des Tages eingenommen, doch noch zum 14. gehört. Hier habe also ausnahmsweise die Verunreinigung sich auch noch mit auf den Abend erstrecken müssen. Allein daß der Schluß von der einen Ausnahme auf die andere unbegründet sei, liegt am Tage. Nur bei Mahlzeiten wurde der Abend, der eigentlich den folgenden Tag eröffnete, noch zum vorigen gezählt, ganz natürlich, da die Sättigung in der engsten Beziehung auf den Hunger steht. Bei der Verunreinigung aber läßt sich zu einer solchen Ausnahme kein Grund absehen, und ebenso wenig läßt sich für sie ein historisches Zeugniß beibringen. Sie hörten, falls sie leichtere waren, auf mit dem Tage an dem sie vorgefallen waren.

3. Joh. 19, 14 wird der Todestag Jesu παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt. Dieß wird behauptet, darf nicht anders gefaßt werden, als es die Worte gradezu besagen, es war Zurüstung des Passa, Rüsttag zum Passa, an welchem das Passa eben zugerüstet wurde, also nicht schon genossen war, nicht etwa: Rüsttag zum Sabbath im Passafeste. Die natürliche Bezeichnung des ersten und heiligsten Feiertages war doch wahrlich nicht παρασκευὴ τοῦ πάσχα und es konnte auch keinem Leser des Johannes in den Sinn kommen, dieß in den Worten zu suchen. Allein die Erklärung, die sich als die allein richtige gibt, verletzt gradezu den Sprachgebrauch, παρασκευή steht nie von dem Tage, der einem Feste, immer nur von demjenigen, der einem Sabbath vorangeht, wie dieß unter andern schon Reland antiquit. sacr. p. 271 nachgewiesen hat. Für die entgegengesetzte Behauptung läßt sich auch nicht der Schein eines Beweises beibringen und die Anstrengungen, die Bleek in dieser Beziehung gemcht hat, sind ganz fruchtlos. Bei Marc. 15, 42 wird das

Wort erklärt durch προσάββατον. Wie könnte, wenn παρασκευή auch von den Rüsttagen zu den Festen gebraucht würde, in den Evang. immer der Freitag so ohne weiteres als der Rüsttag, oder Rüsttag, ἡ παρασκευή und παρασκευή bezeichnet werden, ohne daß je: des Sabbath hinzugefügt würde. Jede Stelle, wo παρ. so vorkommt, zeigt daß es nur den Freitag bezeichnet vgl. Matth. 27, 62. Luc. 23, 54. Joh. 19, 31. Es kann ebensowenig wie unser Sonnabend, den Tag vor dem Feste als solchen bezeichnen. Das entsprechende chaldäische Wort ist ערובתא und dieß Wort findet sich als Bezeichnung des Freitags ganz allgemein bei den Syrern und allen Arabern. Die Erklärung des παρασκευὴ τ. πάσχ. durch Passafreitag, Rüsttag auf den Sabbath, der ins Osterfest fällt, ist daher nicht bloß zulässig, sie ist unbedingt nothwendig. Der Genitiv hat nichts befremdendes; auch Pseudo-Ignatius in dem Briefe an die Philippenser C. 13 redet von dem σάββατον τοῦ πάσχα, sabbathum, quod in Pascha incidit, und Socrates in der hist. eccl. von dem σάββατον τῆς ἑορτῆς. Würde ferner der erste Passatag schlechthin als παρασκευή bezeichnet, so würde dieß allerdings etwas befremdendes haben; denn seine Qualität als erster Passatag überwog bei weitem die als παρασκευή. Aber man beachte, daß dasjenige, was dem Tage als erstem Passatage eigenthümlich, schon längst vorüber war, daß der Rest desselben in diesem speciellen Zusammenhange grade als παρασκευή in Betracht kam. Denn es soll schon hier die Grundlage zu der folgenden Erzählung gegeben werden, wie die Juden, damit die Leiber nicht während des Sabbath am Kreuze blieben, zu Pilatus kamen und ihn baten daß ihre Beine zerbrochen und sie abgenommen werden möchten. Endlich hat man sich noch auf die Jüdische Vorschrift berufen, wonach der erste Ostertag nie auf den zweiten, vierten und sechsten Wochentag fallen durfte, auf den letzten, den Freitag nicht, weil sonst der erste Feiertag eine παρασκε ή auf den Sabbath gewesen wäre, vgl. Idelers Handb. der Chronol. I. S. 519. Allein schon Bochart, Hieroz. 1 p. 562 und Bynäus, der gekreuzigte Christus p. 47 ff. haben nachgewiesen, daß die Regeln von Versetzung der Festtage zu Christi

Zeit und noch lange nachher nicht im Gebrauche gewesen sind. Im Talmud wird mehrfach des Falles gedacht, wo ein Fest auf die παρασκευή des Sabbath fällt und Ab. Esra sagt: „sowohl in der Mischnah als im Talmud ist zu sehen, daß das Passa bisweilen kommt, auf den zweiten, vierten und sechsten Tag," vgl. die gründliche Nachweisung des späten Ursprungs jener Bestimmung bei Wieseler S. 354 ff.

4. Joh. 19, 31 motivirt Johannes die Forderung der Juden, daß die Leichname abgenommen werden sollten also: ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ ἐπεὶ παρασκευή ἦν (ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου). Man behauptet, aus diesen letzten Worten erhelle, daß dieser Sabbath zugleich der erste Festtag war, denn warum sollte er sonst groß genannt werden. Allein diese Bezeichnung rechtfertigt sich auch von unsrer Ansicht aus. Der Sabbath, der in das Fest fiel, hatte eine doppelte Dignität, als Sabbath und als einer der Tage des heiligen Festes. Von ihm mußte daher mit ängstlicher Sorgfalt jede Verunreinigung abgehalten werden. Was aber noch mehr ist, der Tag von dem hier die Rede ist, kann gar nicht der erste Festtag sein. Denn bei diesem würde die Qualität als Festtag die als Sabbath entschieden überwiegen, während hier umgekehrt die Qualität als Sabbath die überwiegende ist, der Charakter als Festtag nur als ein herzutretender erscheint.

5. Kaum der Erwähnung ist endlich das Argument werth, welches man auf Joh. 13, 29 gegründet hat, wo einige unter den Jüngern, was Christus zu Judas gesprochen, also mißverstehen als habe er ihm aufgetragen zu kaufen ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν. Man schließt daraus, daß die ἑορτή noch bevorstand. Allein die übrigen sieben Tage hatten auch ihre Bedürfnisse, und daß nur an sie zu denken, erhellte hinreichend daraus, daß die eigentliche Passamahlzeit schon gehalten war, durfte also nicht näher bezeichnet werden. Jesus hatte in der Voraussicht seines Leidens und Todes für das übrige Fest keine Sorge getragen. Das war ohne Zweifel seinen Jüngern schon aufgefallen und es lag um so näher das Wort Jesu darauf zu beziehen, da die Bedürfnisse schon mit dem nächsten Morgen ihren Anfang nahmen.

Wir haben bisher gesehen, daß die Relation des Johannes

nichts darbietet, was mit der der drei ersten Evangelisten im Widerspruche stände, nichts wodurch ihre Angabe, daß der Heiland mit seinen Jüngern zugleich mit den Juden das Passamahl gegessen, unsicher gemacht würde. Doch man hat noch versucht diese letzteren mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, hat behauptet, während ihre directen Angaben auf ein eigentliches Passamahl, führen ihre indirecten auf das Gegentheil. In der Erzählung der drei ersten Evangelisten komme im ganzen Verlaufe der Leidensgeschichte Jesu nicht die geringste Spur von eingetretener Festfeier vor; Judas veranlaßt die Hierarchen zur Gefangennehmung Jesu, diese senden ihre Diener zur Verhaftung, nehmen ein Verhör vor, sprechen ein Urtheil, leiten die Klage beim Procurator ein; kurz alle dabei betheiligten Personen benehmen sich dabei ganz wie an Werktagen. Allein man hat hierbei übersehen, daß alles, was die Juden vornahmen, nicht als weltliches Geschäft, sondern als Gottesdienst, daß es daher nicht als Bruch der am Sabbath gebotenen Festruhe betrachtet wurde. Darauf deutet, was man ganz übersehen hat, der Heiland selbst hin, wenn er Joh. 16, 2 sagt: ἔρχεται ὥρα, ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ. Die Tödtung der Jünger Christi erscheint hiernach den Juden als ein Cultusact, ein Opferdienst. Diese Stunde, die für die Diener kommt, ist für den Herrn schon vorhanden. Wurde seine Tödtung als eine λατρεία betrachtet, so mußte man grade mit Absicht darauf ausgehen, ihn am Passatage hinzuopfern, und es ist gar keinem Zweifel unterworfen, daß die Obern des Volks von ihrem Standpunkte aus grade den Passatag für eben so geeignet hielten, zu ihrem Werke wie der Heiland von seinem Standpunkte aus zu dem seinigen. Matth. 26, 5: μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ spricht nicht dagegen. Denn das μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ bezeichnet hier, wie das hinzugefügte ἵνα u. s. w. zeigt, nicht die Zeit des Festes, sondern den Zusammenfluß der Menschen an demselben, so viel als nicht auf offenem Feste. Griff man den Heiland vor den Augen des Volks, so mußte man eine gewaltsame Befreiung desselben befürchten. Erst nachdem er den Römern überantwortet war,

durfte man die Oeffentlichkeit nicht mehr scheuen. Eben so wenig auch hat die Stelle in der Mischna: am Sabbath und an Feiertagen hält man kein Gericht, etwas zu bedeuten. Denn diese Stelle sagt nur aus, daß die Sabbathe und Festtage keine gewöhnlichen Gerichtstage waren, was nicht minder auch von den Tagen vorher gilt, so daß also die Gegner hier jedenfalls nichts gewinnen können! Maimonides sagt ausdrücklich, die Richter von Capitalverbrechen richten nicht am Vortage der Sabbathe und Feste, weil nämlich im Falle der Schuldigsprechung die Strafe am folgenden Tage nicht vollzogen werden könne (Wichelh. S. 211). Der von den Gegnern angezogenen Stelle tritt eine andere Stelle des Talmud entgegen Gemara, Sanhedrin c. 10, wo gesagt wird, daß die Mitglieder des hohen Rathes an den Sabbathen und Festtagen ein anderes Lokal haben, als an den Werktagen, wo also vorausgesetzt wird, daß in dringenden Fällen auch an diesen Tagen Gericht gehalten worden. Was speciell die Hinrichtungen betrifft, so haben wir eine merkwürdige Stelle des Talmud auf unsrer Seite, Sanh. 11 § 4, wonach ein hartnäckiger Irrlehrer nach Jerusalem in die heilige Stadt gebracht werden mußte, und dort an den heiligen Tagen, den drei hohen Festen getödtet wurde, wobei man sich auf Deut. 17, 13 beruft „daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei." Grade im Osterfeste wüthete Herodes nach Act. 12, 1—3: *κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν ἐπέβαλεν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας κακῶσαί τινας ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.* V. 2. *ἀνεῖλε δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρᾳ.* V. 3. *καὶ ἰδὼν* ꝛc. *ἦσαν δὲ ἡμέραι τῶν ἀζύμων*, um sich den Juden gefällig zu machen gegen die Bekenner Jesu. Nach dem Berichte des Hegesippus bei Euseb. 2, 23 erlitt Jakobus, der *ἀδελφός* des Herrn den Märtyrertod an der *ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα*. Wie mußte man nun nicht von dieser Ansicht aus das heftigste Verlangen haben den ersten Passatag durch den Tod desjenigen zu heiligen, der, wie man in seinem Frevelmuth wähnte, Gott durch sein Leben entheiligt haben sollte! So zeigt es sich also, daß was man gegen die Angaben der drei Evangelisten vorgebracht hat, grade dazu dient, dieselben zu bestätigen. Es war

Israel geboten den Gottlosen auszutilgen aus seiner Mitte, vgl. Deut. 13, 6 f., die Seelen auszurotten, welche den Bund des Herrn gebrochen, und zwar bei persönlicher Verantwortlichkeit des ganzen Volkes, bei Verlust der Bundesgnaden. Dieser Schuldigkeit erinnerte man sich besonders an dem Tage, wo die Bundesgnaden von neuem feierlich versiegelt wurden. Bleek wendet ein, nach Luc. 23, 26 sei Simon von Cyrene von der Feldarbeit gekommen. Dieß zeige, daß an jenem Tage auch die gewöhnlichen Geschäfte verrichtet wurden. Allein daß das ἀπ' ἀγροῦ nicht heißt: vom Felde oder gar von seinem Felde, sondern vom Lande, vgl. Matth. 6, 28, erhellt einfach daraus, daß Simon der Cyrenäer genannt wird, also ein ausländischer Jude war. Er hatte wahrscheinlich auf dem Lande sein Quartier, wie Jesus in Bethanien übernachtete, und kam von dort zum Gottesdienste in die Stadt. Dann wendet Bleek noch ein, es seien mit Jesus auch zwei Missethäter hingerichtet worden. Allein jeder sieht gleich, daß diese nur um Jesu willen an diesem Tage hingerichtet wurden. Mit vollem Rechte aber hat Wichelhaus S. 212 gesagt: „Wie wollen die Gegner es erklären, daß alles Volk gegen 3 Uhr Nachmittags beim Kreuze stand, da bei solcher Voraussetzung grade dieß die Stunde gewesen wäre, wo alle Hausväter ihre Lämmer in den Tempel bringen, alle Priester zum Schlachten gegenwärtig sein und die Frauen die Passamahlzeit vorbereiten mußten? Am 14. Nisan Abends wäre die ganze Geschichte der Kreuzigung und Grablegung wirklich unerklärlich.

Wir bemerken nur noch, daß Wieseler, S. 376, einen neuen entscheidenden Beweis für die Richtigkeit der Bestimmung des Todestages Jesu bei den drei ersten Evangelisten gefunden zu haben glaubt. Er hat mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit den Beweis zu führen gesucht, daß das Todesjahr Christi das Jahr 30 sei. In diesem Jahre fiel aber der 15. Nisan auf einen Freitag. Starb Jesus somit am 15. Nisan, so konnte er nur am 14. Nisan das Abendmahl mit seinen Jüngern genießen, und dieß letzte Mahl mußte ein Passamahl sein, wie die drei ersten Evangelisten es ausdrücklich als solches bezeichnen. Mit andern Worten: der Todestag Jesu war nach allen Evangelisten ein

Freitag, der Tag des letzten Mahles ein Donnerstag. In jenem Jahre aber war der Freitag der 15., der Donnerstag der 14. Nisan. Der Beweis würde stringent sein, wenn sich nur in Bezug auf das Todesjahr Christi absolute Sicherheit gewinnen ließe.

Die Einleitung zu unserm Abschnitte erfordert nun noch ein Doppeltes: 1) eine Untersuchung über das Wesen des Passa und 2) eine Untersuchung über die Form, in welcher es gehalten wurde.

Was das erste betrifft, so muß vor allem die Frage beantwortet werden, ob das Passalamm ein Opfer, und zwar ein Versöhnopfer gewesen oder nicht. Man hat dieß in neuerer Zeit geleugnet (zuletzt noch Rückert in dem Werke über das Abendmahl) und eben dadurch sich jede tiefere Einsicht in das Wesen des ganzen Festes verschlossen. Zum Theil auch schon in älterer, verleitet durch das Bestreben, den Schlüssen katholischer Theologen vom Passaopfer auf das stets zu wiederholende Opfer im Abendmahl die Wurzel abzuschneiden (vgl. die Literatur bei J. Glo. Carpzov, apparatus hist. crit. p. 396 und bei Deyling obss. IV. p. 847). Am treffendsten sagt Marperger: „Das Passalamm sei sacrificium verum, aber nicht merum.“ Es ist nämlich außer dem Opfer zugleich Sacrament und daraus erklären sich die unwesentlichen Unterschiede von den übrigen Versöhnopfern, namentlich, daß es nicht ganz verbrannt, sondern gegessen wurde, die man zum Beweise, daß es überhaupt kein Opfer sei, geltend gemacht hat, oder auch, wie Bähr, in der Symbolik des Mos. Cultus, und Kahnis in dem Werke über das Abendmahl, zum Beweise, daß es zu der Classe der זבחי שלמים der Schlacht- oder Friedensopfer gehöre, mit der es seinem Wesen nach gar nichts gemein hat. Folgende Gründe beweisen unsere Behauptung. 1) Das Passalamm wird Exod. 12, 27. 23, 18. 34, 25 ausdrücklich als זבח, Opfer bezeichnet. Das Wort hat nie die Bedeutung das Schlachten und das Schlachtvieh, die man ihm hier beilegen will. Von den Sündopfern kommt es zwar sonst nicht vor, sondern nur von den Schlachtopfern, denjenigen, von denen die Darbringenden einen Theil erhielten. Unter die Zahl dieser gehörte aber auch nach der einen Seite das Passaopfer.

Es war das Ineinander des Schlachtopfers und des Sühnopfers, die sonst als durchaus getrennt sich darstellen. Vom Schlachtopfer hatte es die Form, vom Sühnopfer das Wesen. Der Name זבחים bezieht sich aber bloß auf die Form der Heilsopfer, darauf, daß die Darbringenden von ihnen einen Theil erhielten. Mit dem Wesensnamen dieser Classe von Opfern, שלמים wird das Passa nie belegt. 2) Das Passalamm wurde später nach Errichtung des Heiligthums im Vorhofe desselben geschlachtet; das Blut wurde an den Altar gegossen, das Fett auf dem Altare verbrannt, alles Eigenschaften eines Opfers, vgl. Deut. 16, 5. 6. 2 Chron. 30, 16. 35, 11. Das Blutgießen betrachten die Juden mit Recht als das Grundwesen des Opfers. Fundamentum sacrificii in aspersione consistit, sagt Maimonides (Deyling IV p. 847). Der Verfasser des Briefes an die Hebr. sagt 9, 22 *χωρὶς αἱματεκχυσίας* sei kein Opfer, ebenso richtig aber kann man sagen, wo *αἱματεκχυσία*, heilige nämlich, ist, da ist Opfer. 3) Die Jüdische Tradition bezeugt dieß einstimmig. Bei Josephus und Philo wird das Schlachten des Passalammes durch den Ausdruck *διαβατήρια θύειν* und *πάσχα θύειν* bezeichnet. Plilo de vit. Mos. p. 686 sagt: „Bei dem Passa bringen nicht etwa die Laien die Opferthiere zum Altar und die Priester opfern sie, sondern nach der Vorschrift des Gesetzes übt das ganze Volk priesterliche Funktionen, indem ein jeder für seinen Theil die betreffenden Opfer darbringt." Dieß gilt nicht bloß von dem ersten Passa. Das Schlachten der Passalämmer verrichteten auch nach der Einsetzung des Levitischen Priesterthums nicht die Priester, sondern die Hausväter selbst. Nur unter besonderen Umständen wurde dasselbe den Leviten und Priestern als Vertretern des Volkes übertragen, 2 Chron. 30, 15. 16. 35, 11. Die Aeußerung Philos zeigt, daß das Passalamm allgemein als Opfer betrachtet wurde. Dasselbe erhellt auch daraus, daß das Schlachten des Passalammes nach Zerstörung des Tempels von der ganzen Nation aufgegeben wurde. Man feiert jetzt bloß noch ein sogenanntes *πάσχα μνημονευτικόν*, wobei ein Stück Fleisch als Erinnerung an das frühere Passalamm aufgetragen wird. Zu dieser Unterlassung wäre kein Grund vorhanden gewesen, wenn

nicht das Passa als Opfer, und daher seine Schlachtung als an das Vorhandensein des Nationalheiligthums gebunden betrachtet worden wäre. 4) Dasselbe wird auch bestätigt durch das Zeugniß des N. T. Paulus sagt 1 Cor. 5, 7: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.* Ist Christus das wahre Passalamm, insofern er für uns geopfert wurde, so muß auch das vorbildliche Passalamm ein Opfer, und zwar ein Versöhnopfer gewesen sein. Auf das Osterlamm als Versöhnopfer spielt auch Johannes der Täufer an, wenn er Joh. 1, 29 ausruft: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.* Denn Lämmer dienten sonst in der Regel nicht zu Schuld- und Sündopfern, das gewöhnliche Thier für diese war die Ziege. Als Sündopfer für die Gemeinde wurden junge Farren dargebracht, nach Levit. 4, für die Sünde des Fürsten ein Ziegenbock. Das Lamm tritt nur beim Passa in den Vordergrund. Indirect führt auch die Stelle Joh. 19, 36 auf diese Ansicht. Denn wenn dort, was im A. T. vom Osterlamm gesagt wird, auf Christum bezogen wird, und zwar auf den für uns sterbenden Christum, wenn somit vorausgesetzt wird, daß er das wahre Osterlamm sei, so erklärt sich dieß eben nur, wenn das Osterlamm ein Versöhnopfer war. Denn außerdem ist es unmöglich seine typische Bedeutung zu begründen, darzuthun daß es eine Realweissagung auf Christum war. Was aber die Hauptsache ist, der Heiland selbst setzt voraus, daß das Passalamm ein Versöhnopfer sei, wenn er auf sich als das wahre Passalamm hindeutend sagt: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; καὶ τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.* — Daß das Passalamm, wenn überhaupt ein Opfer, speciell ein Sühnopfer war, das folgt auch einfach schon aus seinem Namen. Das V. כפר heißt erlösen, כפר Erlösung, und dann Erlösungs- oder Sühnopfer. Endlich, bei dem Passa als Opfer kommt nach den Mosaischen Bestimmungen einzig und allein das Blut in Betracht. Von dem Passa kommt nichts auf den Altar, um dort verbrannt zu werden. Das ist aber das Wesen des Sündopfers, daß das Blut, welches nach dem Ausdruck des Gesetzes die Seele sühnt, bei ihm die Hauptsache ist, während es bei den Brandopfern und ebenso bei den Dankopfern nur ein

untergeordnetes Moment bildet. Inwiefern aber war das Passalamm ein Opfer und speciell ein Sühnopfer? Dieß ersehen wir am deutlichsten aus Exod. 12, 11. 12 und 22. 23, was nämlich das erste Passa in Aegypten betrifft. Hiernach ging der Würgengel, המשחית, der Malach Jehova in seiner rächenden und strafenden Qualität, bei allen denjenigen Häusern vorbei, die er zum Zeichen der durch das Osterlamm geschehenen Entsündigung mit dem Blute desselben bestrichen fand. Wer dieses Zeichen besaß, konnte seiner Verschonung gewiß sein. Seine Sünden wurden gleichsam auf das Lamm, das Bild der Unschuld gelegt. Wer dasselbe schlachtete, legte dadurch ein symbolisch ausgedrücktes Bekenntniß ab, daß auch er, nicht minder wie die Aegypter, verdient habe ein Object des göttlichen Zornes zu sein, daß er die Befreiung von seinen Wirkungen nicht etwa als eine Folge seiner Würdigkeit oder irgend eines andern Anrechtes in Anspruch nehme, sondern sie allein von der göttlichen Gnade erwarte. Denen, welche dieses Bekenntniß ablegten, wurde laut der göttlichen Verheißung, in welcher die Annahme des Blutes des schuldlosen Lammes anstatt des Blutes der Sünder, die sich als solche bekannten, zugesagt war, die Sündenstrafe erlassen. Dadurch wurde für alle Zeiten der Kirche der Satz festgestellt, daß das Blut der Versöhnung es ist, was die Kirche von der Welt unterscheidet. Man darf aber das Passa nicht in eine zu directe Verbindung mit der Verschonung der Erstgeburt setzen, wie diejenigen thun, die es zu einem Verschonungsopfer machen, dergl. das A. T. nicht kennt. Das Passa hat es zunächst nur mit der Sühnung und der darin wurzelnden Vergebung der Sünden zu thun. Wo aber die Sünde geschwunden, da kann auch die Sündenstrafe nicht eintreten. — Es ist kein Zweifel ferner, daß das Passa in einer gewissen Verbindung mit dem Auszuge aus Aegypten steht. Aber man darf auch hier die Verbindung nicht zu direct fassen. Daß der Herr sein Volk durch starke Hand hinausführte aus Aegypten, aus dem Diensthause, war nur eine Folge und ein Ausfluß der Grundwohlthat, die er ihm durch die Stiftung des Passaopfers zur Sühnung und Vergebung seiner Sünden gewährte. Nachdem wir also die Bedeutung des ersten

Passa bestimmt haben, wird es nicht schwer sein, auch die Bedeutung des nachfolgenden Passa zu bestimmen. Daß es nicht etwa bloß eine Gedenkfeier war, zeigt schon, daß die Lämmer fortwährend als Opfer geschlachtet wurden. Wo ein von Gott eingesetztes Opfer ist, da muß auch, falls es im Glauben dargebracht wird, eine fortgesetzte Versöhnung, da muß eine Wiederholung der ersten Wohlthat sein, die nur dadurch ausgezeichnet ist, daß sie den Anfangspunkt der großen Reihe bildet. Das Passalamm bildete die Grundlage des ganzen übrigen Opferwesens; nur in Verbindung mit ihm hatten alle übrigen Sünd- und Schuldopfer Werth und Bedeutung, ohne diese waren sie bloße lacera membra. Es war das eigentliche Bundesopfer der Nation, dasjenige, worin sich die Scheidung des Volkes Gottes, das einen versöhnten Gott hat, von der Welt, dem κόσμος, concentrirte. Diese Ansicht bestätigt die Geschichte. Sie erwähnt 7 ausgezeichnete Passas von Moses bis auf Christum. 1) Das Passa in Aegypten. 2) Das Passa am Sinai, Numeri 9, 2. Der Bund mit dem Herrn war feierlich geschlossen; der Abfall durch den Kälberdienst vergeben. Das Passa versiegelte von neuem die göttliche Vergebungs- und Erlösungsgnade. 3) Das Passa gleich nach dem Betreten des gelobten Landes, Jos. C. 5. Durch den strafbaren Unglauben im zweiten Jahre des Auszuges hatte die Generation, die sich desselben schuldig gemacht hatte, die Rechte des Volkes Gottes verloren. Der Zug durch die Wüste sollte so lange dauern, bis sie dahingestorben. Während dieser ganzen Zeit mußte nach göttlichem Befehl, wie die Beschneidung, so auch das Passa unterlassen werden. Dieß erklärt sich nur daraus, daß das Passa Bundesopfer war. Dann stand mit dem Banne, den Gott ausgesprochen, die Darbringung desselben in unauflöslichem Widerspruche. Gott würde thatsächlich versichert haben, was er nicht gewähren wollte, die Vergebung der Sünden. Gleich nach dem Untergang der sündigen Generation, als der Bund wieder ins Leben getreten war, wurde auch, zur Sühnung der Schwachheitssünden, die auch den durch die Beschneidung wieder zum Volke Gottes angenommenen noch anklebten, das Bundesopfer wieder dar-

gebracht. Diese Handlung bildete die Grundlage alles übrigen. Gott als Bundesgott sollte den Besitz von Canaan gewähren. Ehe man daran dachte sich diesen zu verschaffen, wurde der Bund selbst von neuem befestigt und versiegelt. 4) Das Passa unter Hiskias, 2 Chron. 30, 1. Das Volk war unter dem abgöttischen Ahas tief gesunken, aus der Gnade gefallen. Hiskias suchte durch seine Reformation das Volk wieder zum Bundesvolk zu machen, und nun durfte er hoffen, daß das Bundesopfer wieder seine ursprüngliche Kraft und Bedeutung haben werde. 5) Unter Josias, 2 Chron. 35, 1, von dem dasselbe gilt. 6) Bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, Esr. 6, 19. Die Missethat war gesühnt, die Ritterschaft hatte ein Ende; so erhielt das Volk, das nun wieder zum Bundesvolke geworden, durch das Passaopfer die neue Versiegelung der Erlösungsgnade. 7) Das Passa, was der Heiland feierte in der Nacht da er verrathen ward.

Wir haben bisher von dem Passa als Opfer gehandelt, untersuchen wir jetzt seine Bedeutung als Sacrament. Diese wurzelt darin, daß das Passalamm von denselben, von denen und für die es als Opfer dargebracht worden, gegessen wurde. Wie die Darbringung als Opfer die objective durch Stellvertretung vollbrachte Versöhnung, so symbolisirte das Essen des Opferlammes die lebendige subjective Aneignung derselben, gleichsam ihre Aufnahme in Fleisch und Blut. Durch das Opfer wurden die Güter gegeben, durch das Essen wurden sie empfangen. Daraus erklärt es sich, wenn es Num. 9, 13 von demjenigen, welcher sich der Theilnahme an diesem heiligen Mahle weigert, heißt: „diese Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke." Mit der Form wurde die in ihr befindliche Sache verworfen. Wer das heilige Mahl nicht nahm, erklärte dadurch, daß er die Bundesgnade, die Versöhnung durch Stellvertretung, verschmähe. Er schied sich dadurch ipso facto aus dem Bereiche des Bundesvolkes aus, und trat in das Gebiet der Welt über. — Als Sacrament steht das Passa in einer wesentlichen Beziehung zur Beschneidung, deren Verächtern Gen. 17, 14 grade dasselbe Urtheil gefällt wird. Die Beschneidung war der Act, wodurch Israel aus der Mitte der Heiden heraus, jeder einzelne in Israel

hereintrat. Sie bildete den Anfang des Bundesverhältnisses. Wer sie erhielt, hatte die thatsächliche Versicherung, daß er in das Gebiet der göttlichen Gnade übergetreten sei. Er empfing die feierliche Zusage: Und der Herr dein Gott wird dein Herz beschneiden, daß du den Herrn deinen Gott liebest von ganzem Herzen und von ganzer Seele, auf daß du leben mögest, Deut. 30, 6, und nahm zugleich die der Gabe entsprechende Verpflichtung auf sich sein Herz zu beschneiden, Deut. 10, 16. So wie die Beschneidung das medium des Anfanges, so war das Passa das medium des Fortganges der göttlichen Gnade. Die Fortdauer der Sünde auch in den Erwählten und Begnadigten macht eine stets neue Aneignung der durch Stellvertretung bewirkten Vergebung nothwendig, und diese Aneignung hatte ihren Kern und Mittelpunkt in dem Passamahle, um das sich alle übrigen Sühnopfer als um ihr Centrum gruppiren, das schon dadurch sich als das centrale Sündopfer darstellt, daß mit ihm allein eine Communion verbunden ist.

Zur Bestimmung des Wesens des Passa gehört auch die Bestimmung seiner typischen Bedeutung; denn falls diese wirklich stattfindet, so bildet sie ja eine wesentliche Seite des Wesens selbst. Daß sie stattfinde, war unter den älteren Theologen die unbedingt herrschende Ansicht, ja man betrachtete sie nicht als bloß der Theologie, sondern als dem Glauben angehörig. Sam. Bochart sagt in dem Hierozoicon p. 555: in tota lege nullus habetur Christi mortis typus ita expressus, quam in agno Paschali, vgl. Deyling de agno Paschali Christi typo, in den observv. IV p. 838 ff., und andere dort und bei Carpzov in der angeführten Schrift. Wie konnte man auch anders, da diese Ansicht die stärksten inneren und äußeren Gründe für sich hat. Was zuerst die letzteren betrifft, so beruhen sie auf den Andeutungen und Fingerzeigen der Schrift selbst. Die Aeußerungen des Herrn selbst, Johannes des Täufers, des Apostels Johannes, des Paulus 1 Cor. 5, 7 wurden schon angeführt. Wir fügen noch hinzu, daß Petrus 1 Petr. 1, 19 Christum das unschuldige und unbefleckte Lamm ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος nennt, grade die Ausdrücke, die im A. T. von dem Passalamm

gebraucht werden, daß in der Apocalypse Christus als das Lamm bezeichnet wird, das geschlachtet ward, daß die mehrfache Ermahnung an die Gläubigen, daß sie ihre Lenden umgürtet sein lassen sollen, auf den äußern habitus der Israeliten beim Passafest hindeutet, Luc. 12, 35. 1 Petr. 1, 13. Doch noch weit bedeutender als diese einzelnen Stellen sind die thatsächlichen Erklärungen Christi selbst. Daß der Heiland es als durchaus nothwendig bezeichnet, daß er gerade am Passa sein Leben lasse zur Erlösung für viele, daß er an demselben Tage in Jerusalem einzog, an dem das Osterlamm nach der Mosaischen Verordnung ausgesondert werden sollte, daß er bei der Passamahlzeit das Abendmahl einsetzte, alles dieß bildet eine thatsächliche Erklärung nicht nur, daß überhaupt ein wesentlicher Zusammenhang zwischen ihm und dem Passalamm stattfindet, sondern auch, daß die Erkenntniß dieses Verhältnisses von großer Wichtigkeit ist, daß sie das Eigenthum der ganzen Gemeinde Christi sein soll. Untersuchen wir nun die Sache rein nach inneren Gründen, so gelangen wir ganz auf dasselbe Resultat. Steht es fest, daß das Passalamm und sein Genuß die von uns aufgestellte Bedeutung hat, so auch zugleich das typische Verhältniß zu dem Versöhnungstode des Herrn und zu seinem Abendmahl. Als Opfer ist das Passalamm Bundesopfer; es ist stellvertretend für die Sünden des Bundesvolkes. Diese Stellvertretung aber kann es nicht durch sich selbst leisten; an sich betrachtet kann das Blut der Lämmer, Stiere und Böcke keine versöhnende Kraft haben. Es kann nur in Betracht kommen, als Bild, als Abschattung des wahren Stellvertreters, der auch schon vor seiner wirklichen Opferung die Sünden des Bundesvolkes trug. Jede Schlachtung der Lämmer also war eine symbolische Handlung, welche auf die dereinstige Opferung dieses wahren Stellvertreters und Bürgen hinwies. Wurde auch diese Hinweisung von der ganzen Masse des Volkes nicht klar erkannt, so wurde doch wenigstens allen durch diese Handlung das Bedürfniß der Stellvertretung im Allgemeinen zum Bewußtsein gebracht, und somit die, wenn auch dunkle Ahndung einer zukünftigen eigentlichen Stellvertretung hervorgerufen. Wer der Sache tiefer

auf den Grund ging, der mußte erkennen, daß in dem Passalamm an sich kein Aequivalent gegeben war, daß der Begriff einer acceptilatio, um uns eines scholastischen Ausdruckes zu bedienen, ein unhaltbarer ist, daß also der Schatten der Gegenwart hinwies auf einen Leib der Zukunft. Man muß also sagen, Christus ist das wahre Osterlamm, und das Osterlamm war der verhüllte Christus, und eben daß es dieses war, war seine Wesenheit. Anders war die ganze Feier eine bloße Farce. Christus für uns geopfert und das Passalamm bilden nicht einen Gegensatz; es ist dasselbe, nur in andrer Form. Er wurde schon früher in dem Passalamm geopfert. Der Unterschied besteht nur in dem Vorzuge, den die persönliche und leibliche Opferung vor der Opferung im Bilde voraus hat, darum, daß erst mit ihr die vollkommene Sündenvergebung, und somit auch die ganze Fülle der Gaben des Geistes erworben wurde. — Sowie nun Christus als Opfer sich zu dem Lamme als Opfer verhält, so verhält sich das Abendmahl zum Passamahl. Es ist wesentlich mit ihm identisch. Denn beides ist die subjektive Aneignung der durch das Opfer bewirkten Versöhnung, der Stellvertretung, und zugleich aller an die Vergebung der Sünden geknüpften Güter. Die Differenz besteht nur darin, daß im Passamahle Christus im Bilde genossen wurde, im Abendmahle eigentlich, daß die Sündenvergebung, welche im Abendmahl angeeignet wird, eine unendlich vollkommenere ist und also auch die Gaben des Geistes. — Wie sich das Passamahl zum Abendmahl verhält, so die Beschneidung zur Taufe. Das Wesen der beiden letzteren ist identisch. Beide versiegeln den Eintritt in den Bereich der göttlichen Gnadenwirkungen, und in so fern zugleich den Zugang zu allen andern Gütern des Reiches Gottes. Der Unterschied ist nur der, daß diese Gnadenwirkungen unter dem N. B. kräftiger sind und im Zusammenhange damit auch die übrigen Güter reicher. Für die schon im Bunde sich befindenden ist dann im Passa und im Abendmahl das Mittel gegeben zur Hinwegräumung desjenigen, was das Bundesverhältniß stört, der Schwachheitssünden, welche der stets erneuerten Aneignung der Stellvertretung bedürfen. Wie im A. B.

sich die täglichen Sünd- und Schuldopfer zu dem Passaopfer verhielten, so unter dem N. B. die tägliche Aneignung der Vergebung und Stellvertretung zu der im Abendmahl. Es findet hier kein Gegensatz statt. Das Abendmahl ist vielmehr der Mittelpunkt; alles übrige ruht auf seinem Grunde, ist zu ihm hin zu rechnen, bildet mit ihm ein Ganzes.

Nachdem wir also den Kern und das Wesen des Passa bestimmt haben, müssen wir uns noch mit seiner Form, der Art und Weise seiner Feier, beschäftigen. Denn diese, soweit sie nämlich im Gesetze geboten ist, muß nach dem ganzen symbolischen Charakter des Ritualgesetzes zum Ausdrucke des Wesens selbst dienen und zudem ist ihre Kenntniß erforderlich, um sich eine Anschauung von den Vorgängen beim letzten Mahle zu bilden. Wir halten uns zuerst einzig und allein an die alttestamentliche Vorschrift; nachher werden wir noch dasjenige kurz berühren, was als bei dem Feste bräuchlich noch in den Schriften der Rabbinen vorkommt, sofern es nämlich in unsrer Erzählung selbst als vorhanden vorausgesetzt wird. Denn Manches, was sie für der Festfeier von alters her eigenthümlich ausgeben, ist gewiß sehr späte Erfindung. Was den Namen Passa betrifft, so leiten ihn einige Kirchenväter ab von dem Griech. *πάσχειν*. So Chrysost. in der hom. V. in 1 ep. ad. Tim. *πάσχα λέγεται, ὅτι τότε ἔπαθε ὁ Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν* Doch darauf ist nichts zu geben. Das פֶּסַח, mit dem das Griech. *πάσχω* freilich verwandt zu sein scheint, bedeutet ursprünglich lösen — so im Arabischen, im Hebräischen ist von dieser Grundbedeutung das פָּסֵחַ, hinkend, eigentlich aufgelöst abzuleiten — dann erlösen. Das Verbum kommt in Ex. 12, 27 und Jes. 31, 5 in Verbindung mit anderen Bezeichnungen des Erlösens und Errettens vor. Die Bedeutung transsiliit, transiit wird nur willkürlich angenommen. Davon פֶּסַח die Erlösung, dann das Erlösungsopfer und Erlösungsmahl und endlich das Erlösungsfest, welche letztere Bedeutung aber im Gesetze noch gar nicht vorkommt, wo das Fest immer das Fest der ungesäuerten Brote heißt, im N. T. aber gewöhnlich ist. So wird also durch den Namen das eigenthümlichste Wesen des Festes bezeichnet. — Weil die durch das Passa versiegelte Sün-

denvergebung und die dadurch herbeigeführte Verschonung bei den göttlichen Gerichten die Grundwohlthat des Bundesvolkes ist, das Fundament und der Quell aller übrigen Wohlthaten, das Passa also das Haupt- und Grundfest, so wurde es auch καὶ' ἐξοχήν das Fest חחג ἡ ἑορτή genannt, vgl. z. B. Joh. 6, 4; 5, 1, und weil das Essen des ungesäuerten Brotes allen Tagen des Festes, von Anfang bis zu Ende gemeinsam war, so hieß es auch חג המצות, ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων. — Zum Passaopfer konnte man nach dem Gesetze ein Lamm oder ein Böcklein nehmen, vgl. Exod. 12, 5. Die Stelle ist ganz deutlich, und vergeblich hat man es versucht, das Böcklein wegzuschaffen. In der Praxis aber beschränkte man sich allerdings gewöhnlich auf Lämmer als das bessere, dem Symbole angemessenere. Man machte von dem der Armuth gewährten Zugeständniß möglichst wenig Gebrauch. — Das Lamm mußte immer in Gesellschaft verzehrt werden, denn die Wohlthat gehörte nicht dem Einzelnen als solchen, sondern als Glied der Gemeinde an, welche durch die Gesellschaft repräsentirt wurde, und es war als Bundesmahl zugleich Liebesmahl. Und da es ganz verzehrt werden mußte, nichts von ihm übrig bleiben durfte, theils damit nichts von der heiligen Speise zur gemeinen werde, theils um die vollständige Aneignung der Verschonungsgnade zu symbolisiren, so mußten sich, wenn eine Hausgenossenschaft dazu zu klein war, vorher durch Verabredung Festgesellschaften bilden. Ueber die gewöhnliche Größe derselben zu seiner Zeit bemerkt Josephus b. Jud. l. VI, c. 9 § 3: οὐκ ἔλασσον ἀνδρῶν δέκα (μόνον γὰρ οὐκ ἔξεστι δαίνυσθαι) πολλοὶ δὲ καὶ σὺν εἴκοσιν ἀθροίζονται. — Das Lamm mußte ein männliches sein ein volles Jahr alt, nicht wie die Jüdischen Ausleger gegen den Sprachgebrauch behaupten, noch in demselben Jahre geboren. Ueber den Grund dieser Verordnung bemerkt mit Recht Carpzov p. 400: Ita nempe nec nimis tenera et flaccida est caro, nec condensata nimis, sed justam nacta consistentiam suam, et velut in flore constituta, ad cibum gratissima. Es mußte in jeder Hinsicht ohne Fehl, ἄμωμος und ἄσπιλος sein, theils schon wegen eines allgemeinen, allen Opferthieren gemeinsamen

Grundes — das Darbringen eines fehlerhaften Thieres, das man nicht einmal einem Menschen zum Geschenke macht, würde den größten Mangel an Ehrfurcht gegen Gott verrathen haben, und wird als Zeichen derselben von Mal. 1, 8 schwer gerügt —, theils aber auch und vorzüglich wegen der typischen Bedeutung, welche schon von Petrus, indem er Christum als das tadellose und unbefleckte Lamm bezeichnet, hervorgehoben wird. Daß die Darbringung des Passalammes auf der Idee der Stellvertretung beruht, daß es Bild und Abschattung des wahren Stellvertreters war, sahen wir schon. So wurde also durch seine äußere Fehllosigkeit die sittliche Fehllosigkeit des wahren Stellvertreters, der sich als der Heilige für die Sünder opfern sollte, abgebildet. Das Lamm mußte schon vier Tage vor dem Feste, am 10. Nisan, aus der Heerde ausgesondert werden, damit man sich daran gewöhnte, es als ein heiliges zu betrachten, damit man im Blicke auf die göttliche Einsetzung die gemeine Natur, im Blicke auf das sacramentum das elementum als solches leichter vergessen könne. Nach den Rabbinen wurde diese Aussonderung auf feierliche Weise vorgenommen, das Lamm förmlich zum Passalamm geweiht, allen Hausgenossen anbefohlen, es heilig zu halten, und dieß ist so in der Natur der Sache, in dem Geiste des Gesetzes begründet, daß es wahrscheinlich ein echter Zug ist. — Das Lamm durfte nur an dem Orte des Heiligthums geschlachtet werden, nach Deut. 16, 5: „Nicht sollst du schlachten das Passa in jeder deiner Städte, sondern an dem Orte, den der Herr dein Gott erwählet, daß sein Name dort wohne, da sollst du das Passa schlachten." Dieß ist dem Passa nicht eigenthümlich, sondern ihm mit allen Opfern gemeinsam; die Einheit der Opferstätte sollte den religiösen Gemeingeist unter Israel erhalten, der Verschiedenheit des Gegenstandes der Verehrung vorbeugen, welche so leicht mit der Verschiedenheit des Ortes einreißt, der Willkür auf religiösem Gebiete, die einmal eingerissen keine Gränzen mehr findet, die Wurzel abschneiden. Das Schlachten verrichteten auch nach Einsetzung des levitischen Priesterthums nicht die Priester, sondern die Hausväter selbst. Ueberhaupt beschränkte sich der ganze Antheil der Priester an der heiligen

Handlung darauf, daß sie das Blut auf den Altar sprengten, vgl. 2 Chron. 30, 16. 35, 11. Bähr Symb. Th. 2. S. 632 spricht den Priestern selbst dieß Geschäft ab und theilt es dem Volke zu, aber die angeführten Stellen beweisen das Gegentheil. Nach den Bestimmungen des Talmud, Pesachim, 5, 5. 6, standen die Priester Jehovas in zwei langen Reihen, die einen mit silbernen, die anderen mit goldenen Schalen in den Händen. Der jedesmal zunächst stehende Priester nahm von dem Blute des geschlachteten Lammes und ließ es durch die Hände der Uebrigen gehen, bis es zum Altar gelangte; hier wurde es an den Fuß des Altares hingegossen. Vor Einsetzung des Priesterthums, bei dem ersten Passa wurde freilich auch das dem Sprengen an den Altar entsprechende Besprengen der Thürpfosten von den Hausvätern verrichtet. Dieß ist eine wichtige Thatsache. Daß das Haupt- und Grundopfer ursprünglich von den Hausvätern selbst dargebracht wurde, zeigt, daß die Einsetzung des Priesterthums nicht die Exod. 19, 6 ganz Israel angewiesene Bestimmung, ein Volk von Priestern zu sein, aufhob, zeigt, daß die Priester ihre Würde in gewissem Sinne nur als eine übertragene besaßen, nur als Repräsentanten des Volkes, freilich — das ist der Unterschied von allen modernen demokratischen Verfassungsgedanken — nicht als vom Volke selbst, sondern als von Gott gewählte Repräsentanten desselben. Daß diese Bedeutung der Thatsache unter dem A. B. selbst erkannt wurde, zeigt die schon früher besprochene Stelle des Philo, de vit. Mos. p. 686: „Bei dem Passa bringen nicht etwa die Laien die Opferthiere zum Altar, und es opfern sie die Priester, sondern nach der Vorschrift des Gesetzes übt das ganze Volk priesterliche Funktionen, indem jeder für seinen Theil das betreffende Opfer darbringt." — Die Schlachtung sollte nach dem Gesetze „zwischen den beiden Abenden" geschehen, ein Ausdruck, der wahrscheinlich absichtlich unbestimmt ist, so daß die abweichenden Auslegungen alle zusammen Recht und Unrecht haben. Er bezeichnet, wie Wieseler treffend bemerkt, nicht einen Zeitpunkt, sondern einen Zeitraum. Der zweite Abend ist bestimmt, er tritt ein mit der gänzlichen Dunkelheit. Der erste Abend aber ist vage. Er begreift die Zeit, wo der Tag sich geneigt hat. Nach

der Absicht des Gesetzgebers sollte man von der eingetretenen Dunkelheit an rückwärts so viele Zeit zum Schlachten nehmen, als dazu nothwendig war. Nach Jos. de bello Jud.: 6, 9, 3 geschah das Schlachten damals von der 9. Stunde bis zur 11., θύουσιν ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης, Nachm. 3—5. Die Zahl der Lämmer unter dem Procurator Cestius giebt er auf 256,000 an, wahrscheinlich übertrieben; wie denn Josephus überall in Zahlen höchst ungenau und unzuverlässig ist. — Zur Vorbereitung auf das Fest gehörte außer der Schlachtung und Bereitung des Passalammes noch die Ausfegung alles Sauerteiges, eine symbolische Handlung von tiefer Bedeutung. Der Sauerteig war im Alterthum Symbol des Unreinen und Verunreinigenden. Dies zeigt schon die Ethymologie des מצרת; es bedeutet nach der wahrscheinlichsten Ableitung aus dem Arabischen reines Brot; dieß prägt sich auch in den Bedeutungen anderer Wörter aus, so z. B. חֹמֶץ und חָמוּץ eigentlich ein gesäuerter, dann ein verderbter Mensch. Plutarch in den quaestiones Romanae erzählt, der Gebrauch des Sauerteiges sei dem flamen dialis verboten gewesen, weil der Sauerteig aus dem Verderben entstanden sei, und die Masse, der er beigemischt wurde, verderbe. Diese symbolische Bedeutung der Ausfegung des Sauerteiges setzt Paulus voraus, wenn er 1 Cor. 5, 8 sagt: ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας. Hiernach ist die ζύμη die verkörperte κακία und πονηρία, die ἄζυμοι die verkörperte εἰλικρινεία und ἀληθεία. So ist also die Bedeutung des ganzen Brauches klar. Wem die Bundesgnade versiegelt werden soll, der muß den aufrichtigen Vorsatz haben, sich von der Befleckung der Sünde zu reinigen. Denn diese Gnade ist kein Sündenkissen, im Gegentheil sie ist ein Sündengift, sie soll die Kraft mittheilen die Sünde auszutilgen. Bei der Mahlzeit machte man es sich sonst bequem, man legte den Gürtel ab und die Schuhe und legte sich nieder. Bei dem Passamahle aber sollten die Israeliten in Reisekleidern erscheinen, mit dem Stabe in der Hand und es in Eile verzehren. Diese Verordnung hat ihren Grund zunächst in den Umständen, welche die Feier des ersten

Passa begleiteten. Allein sie hat auch eine symbolische Bedeutung, welche uns in mehreren Stellen der Schrift, namentlich Eph. 6, 14. 15. Luc. 12, 35 und 1 Petr. 1, 13 enthüllt wird. Wäre auch die Abreise erst am folgenden Tage in aller Ruhe vor sich gegangen, so hätten die Israeliten doch in diesem habitus erscheinen müssen. Sie gaben dadurch eine thatsächliche Erklärung ab, daß sie, voll Dankes für die gewährte Bundesgnade der Verschonung, nun auch bereit seien, dem Herrn zu folgen, wohin er sie führe, wohin er ihnen vorangehe, ohne alle sich darbietenden Beschwerden, alle Gefahren, zu achten. Gott bietet die Gnade der Vergebung nicht dar, daß sie auf Trägheit oder Muthwillen gezogen werde, sondern daß sie den Eifer in der Heiligung, in der unbedingten Hingabe an ihn belebe und schaffe. Diese Bedeutung bleibt auch dann, wenn, wie die Juden wollen, sich dieser Gebrauch bloß auf die erste Passafeier beziehen sollte, was allerdings dadurch wahrscheinlich wird, daß seiner in denjenigen Verordnungen, die das Passa nur als Gedenkfest betreffen, und nach dem Passa in Aegypten gegeben worden, nicht gedacht wird. Zur Zeit Christi wenigstens wurde die symbolische Handlung nicht mehr äußerlich ausgeführt, sondern man begnügte sich mit der lebhaften Vergegenwärtigung der einmal geschehenen äußeren Ausführung, gradeso wie die Bedeutung der symbolischen Handlungen bei den Propheten dieselbe bleibt, sie mögen innerlich oder äußerlich vorgegangen sein. Es heißt von Christo bei allen Evangelisten, daß er sich mit seinen Jüngern zu Tische gelegt, ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα. Der Grund der Unterlassung der früheren symbolischen Darstellung ist wohl darin zu suchen, daß sie in dem ruhigen Genusse des Passamahles gestört, das stille Nachsinnen über seine tiefe Bedeutung gehindert haben würde, daß es daher bei der einmaligen äußeren Repräsentation sein Bewenden behielt. — Das Passalamm mußte mit bittern Kräutern gegessen werden. Sie werden מרורים, Bitterkeiten, genannt, und es ist ganz willkürlich, wenn man mehrfach auf irgend ein einzelnes bitteres Kraut gerathen hat. Der Ausdruck ist ganz allgemein; wenn das Kraut nur bitter war, das genügte zur symbolischen Bedeutung, auf die es allein ankam; es sollten

in jedem Lande die bittern Kräuter genommen werden, die sich grade in ihm vorfanden. Die symbolische Bedeutung ist nicht schwer aufzufinden. Die Bitterkeit, das Bittere ist in der Schrift ein gewöhnliches Bild für Leiden, vgl. aus zahlreichen Stellen z. B. das „Gott hat mich gesättigt mit Bitterkeiten," Hiob 9, 18. Zunächst nun gehörte der Brauch dem Feste als Gedenkfest an. Er sollte dem Volke die bittern Leiden vergegenwärtigen, welche es vor der Verschonungsgnade und noch neben derselben in Aegypten betroffen, sollte ihm fühlbar machen, daß diese Leiden die Grundlage und Bedingung der Bundesgnade gewesen. Durch sie mußte das harte Herz Israels erweicht, durch sie mit Verlangen nach dem einzigen Nothhelfer erfüllt, durch sie das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit in ihm erweckt werden. Wäre es ihnen fortwährend wohlgegangen in Aegypten, sie würden mit Pharao den Moses gefragt haben, „wer ist Jehova, daß wir hören sollen auf seine Stimme." Sie würden mit Aegypten, der Welt, Partie gemacht haben gegen ihren Gott. Ohne Sehnsucht, ohne höhere Liebe, würden sie sich mit den Fleischtöpfen Aegyptens begnügt haben. So mußte, wenn sie der offenbaren Gnade Gottes theilhaftig werden sollten, vorher die verhüllte Gnade Gottes, das bittere Leiden ihnen zu Theil werden. Pharao, der Repräsentant der Welt, verlangte von ihnen Ziegelsteine ohne ihnen Stroh zu geben. Mit Recht verweisen die Rabbinen bei den מררים auf Ex. 1, 14: „sie machten ihr Leben bitter." Aus der Bedeutung des Brauches, sofern das Passa Gedenkfest war, folgt von selbst die unabhängige Bedeutung desselben. Das Leiden, was Israel damals traf, war ja kein zufälliges, es beruhte auf der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Wo also irgend das Wesen des Passa sich wiederholte, wo neue Verschonungsgnade dem Bundesvolke versiegelt wurde, da mußte ihr die verhüllte Gnade voran und zur Seite gehen. Wir müssen durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen, die Kelter nur erpreßt den Wein. — Das ist die ewige Bedeutung des Brauches, der also auch unter dem neuen Bunde noch fortbesteht: denn daß die Form das unwesentliche dabei ist, das zeigt schon die Analogie des früher erläuterten Brauches, bei dem die Form schon unter dem A. B.

wegfiel. — Nicht blos bei dem Mahle, auch noch an den sieben folgenden Tagen des Festes wurden ungesäuerte Brote gegessen. Die Hauptbedeutung dieses Brauches haben wir schon früher entwickelt. Die ungesäuerten Brote bezeichneten die Lauterkeit und Reinheit der Gesinnung, welche den Erlösten eigenthümlich, eine Folge der Vergebung der Sünden sein soll. Damit war aber noch eine andere symbolische Bedeutung verbunden. Das ungesäuerte Brot ist das heilige Brot, aber es ist zugleich das dem sinnlichen und natürlichen Menschen weniger angenehme. Erst das Säuern gibt dem Brote den rechten Geschmack. In dieser Beziehung werden die ἄζυμα als das Brot der Trübsal, לחם עני, bezeichnet, Deut. 16, 3, vgl. 1 Kön. 22, 27. Jes. 30, 20. So ist der neue Wandel in Gerechtigkeit und Heiligkeit mit vielfachen Entbehrungen, mit mannigfachen Verläugnungen verbunden. Im Vorbilde mußte dieß Israel grade an der mageren und schmacklosen Kost der ungesäuerten Brote erfahren. Es wollte sich noch vor der Abreise gesäuert Brot bereiten; aber ehe dasselbe noch gesäuert worden, mußte es fort, den ungesäuerten Teig mit sich nehmend, und also durch die Noth der vom Herrn herbeigeführten Umstände gezwungen ungesäuertes Brot essen. Erst nachdem es also thatsächlich und gezwungen die Bedeutung des Brauches kennen gelernt, wurde derselbe als ein freiwillig zu beobachtender von dem Herrn eingesetzt. Leckerbissen gewährt nur die Welt, wer nach ihnen verlangt, muß in Aegypten bleiben, das in der Schrift der Typus der Welt ist, wer nach Canaan will, muß solche Ansprüche aufgeben. Der Wandel auf Gottes Wegen ist mit Entbehrungen aller Art verbunden, er verlangt Kreuzigung des Fleisches mit all seinen Lüsten und Begierden. —

Soweit der Ritus des Passa nach dem Gesetze, das sich als ein wahrhaft göttliches hier dadurch legitimirt, daß alles durchsichtig ist, nichts äußere Ceremonie, alles Symbol, verkörperte Lehre. Im Talmud nun finden sich außerdem eine Menge der kleinlichsten Bestimmungen über das beim Mahl zu Beobachtende, deren Alter großentheils sehr zweifelhaft ist. Wir erwähnen hier nur dasjenige, was zu der Erzählung der

Evangelisten in irgend einer Beziehung zu stehen scheint. Auf dem Tische steht, außer dem Lamm und dem bittern Salat, eine Schüssel mit einem Gerichte, bestehend aus Aepfeln, Birnen, Nüssen, Feigen, Mandeln, Citronen mit Wein vermischt und gekocht — es scheint, daß dieß Gericht in einer so mannigfaltigen Zusammensetzung die Produkte des gelobten Landes repräsentiren und den Gedanken abbilden sollte, daß diese ein Annex der durch das Passaopfer versiegelten Erlösungsgnade sind; neben der Schüssel mit Salat steht eine Schüssel mit Essig, die bloße accident. Bedeutung hat. Bei der Mahlzeit werden vier Becher Wein getrunken. Wenn der erste Becher eingeschenkt worden, segnet der Hausvater das Fest ein und spricht den Segen über den Wein. Jeder wäscht sich die Hände, und trinkt dann seinen Becher aus. Dann nehmen sie von dem bittern Salat und tunken es in den Essig. Darauf nimmt der Hausvater ein Stück ungesäuerten Brotes und bricht es entzwei und man singt: „also war das Brot, das unsere Voreltern in Aegypten gegessen." Dann wird der zweite Becher eingeschenkt; man spricht mit den Kindern von der Bedeutung des Passa, und singt einen Gesang von der Erlösung aus Aegypten. Dann wird der zweite Becher ausgetrunken. Hierauf wäscht der Hausvater abermals seine Hände, nimmt den obersten Kuchen aus der Schüssel und spricht: „Gelobet seist du Gott unser König, ein König der Welt, der du uns geboten ungesäuerte Brote zu essen." Dann ißt er selbst von den ungesäuerten Broten und reicht auch den übrigen, ebenso von den bittern Kräutern. Nun folgte der dritte Becher כוס הברכה genannt, und an diesen schloß sich außer mehrfachen Gebeten der Gesang von Ps. 115—118. Der vierte Becher bildet den Beschluß des Mahles. Mehrere Daten in dem evangelischen Berichte berühren sich mit diesen Vorschriften. Jesus eröffnet die Mahlzeit mit einem Becher Wein und zum Schlusse der Mahlzeit wird wieder ein Becher getrunken. Es wird einer Schüssel gedacht, in welche die Bissen eingetaucht wurden. Das ὑμνήσαντες bei Matth. V. 30 weist auf den Psalmengesang hin.

Noch ist hier schließlich ein Gebrauch zu erwähnen, der bei

den Evangelisten als mit dem Passafest verbunden vorkommt, nämlich der, einen Gefangenen loszugeben. Die Bedeutung liegt ganz auf der Oberfläche. Der Gefangene repräsentirt das an diesem Tage von Gott aus der Gefangenschaft erlöste Israel. Israel legte auf diese Repräsentation ein um so größeres Gewicht, da es die Erlösung aus Aegypten als Typus und Unterpfand seiner zukünftigen Erlösung von seinen heidnischen Drängern betrachtete. Leicht zurückzuweisen ist ein doppelter Irrthum. Der eine, daß dieser Brauch allen hohen Festen eigenthümlich gewesen, gründet sich auf das mißverstandene κατὰ δὲ ἑορτὴν bei Lucas und Marcus, was freilich bedeutet in omni festo, aber durch den Zusammenhang, worin nur von dem Passafeste die Rede ist, näher bestimmt wird, Fest für Fest, Passa für Passa. Er hat gegen sich das ἐν τῷ πάσχα des Joh. 18, 39 und die Natur der Sache, da zu dem Wesen der übrigen Feste die Loslassung eines Gefangenen in gar keiner Beziehung steht. Der zweite Irrthum, daß der Gebrauch ein Römischer sei, wie von Grotius behauptet worden, hat den deutlichen Zusammenhang mit dem Passa gegen sich, und außerdem das ἐστι δὲ συνήθεια ὑμῖν, ἵνα ἕνα ὑμῖν ἀπολύσω des Pilatus bei Johannes, woraus hervorgeht, daß der Brauch ein Jüdischer, von den Römern nur bestätigter war, weshalb Lucas es als eine ἀνάγκη bezeichnet, daß der Procurator einen Gefangenen frei gebe.

Erster Abschnitt.

Die Vorbereitungen zum Mahle.

Matth. 26, 17—19. Marc. 14, 12—16. Luc. 22, 7—13.

Wir müssen hier vor allem untersuchen, ob in der Erzählung ein wunderbares Element, oder ob der ganze Hergang ein natürlicher sei. Das erstere ist die allgemeine Ansicht der älteren kirchlichen Ausleger, der sich auch neuere rationalistische, selbst Fritzsche, anschließen. Das letztere behauptete Olshausen.

Daß nun die Einräumung des Zimmers von Seiten des Hauseigenthümers nichts wunderbares habe, das muß man Olshausen vollkommen zugeben, und das ist auch von den älteren Auslegern anerkannt worden. Die Erzählung selbst nämlich zeigt deutlich, daß dieser ein, wenn auch verborgener Jünger Jesu war. Darauf führt schon das ὁ διδάσκαλος λέγει bei allen drei Evangelisten; wozu Bengel: ergo ὁ δεῖνα, hospes ille, erat discipulus, sed non ex duodecim. Darauf noch weit mehr das ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου Matth. 26, 18. Bengel tempus meum, quod diu prospexi et praedixi ut patiar. Dieß zeigt, daß wir uns in dem Hausbesitzer einen Jünger von gereifter innerer Entwicklung, einen Mitwisser der Geheimnisse des Reiches Gottes zu denken haben. Er wußte, daß der Heiland leiden und sterben müsse; denn ohne dieß Wissen würden ihm die Worte durchaus unverständlich gewesen sein. Er wußte auch, daß der Heiland vor seinem Tode noch nothwendig das Passamahl halten mußte. Sonst mußten ihm ja die beiden Sätze: meine Zeit ist nahe, bei dir halte ich mein Passa, als ganz zusammenhangslos erscheinen. Dieß Wissen aber setzt die Einsicht in das ganze Verhältniß des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Passa, die Einsicht voraus, daß Christus das wahre Passalamm sei, sein Leiden und sein Tod stellvertretend. Bei dieser Herzensstellung des Eigenthümers würde es eher wunderbar gewesen sein, wenn er Schwierigkeiten gemacht, als wenn er nicht alles aufgeboten hätte, den Willen seines Herrn und Meisters zu erfüllen. — Allein anders verhält es sich mit der Art und Weise, wie die Apostel angeleitet werden, diesen ihnen unbekannten Mann aufzufinden. Man sieht nach der Ansicht von Olshausen gar nicht, warum der Herr ihn nicht ohne weiteres seinen Jüngern nennt. Olshausen meint, weil Judas Iscarioth den Ort, wo das Passafest gefeiert werden sollte, nicht vorher wissen durfte. Allein damit reicht man nicht aus; nicht alle Jünger wurden ja abgesandt, sondern nur die beiden vertrautesten, Petrus und Johannes. Was diesen als Geheimniß gesagt wurde, erfuhr deshalb doch nicht Judas. Das

ganze Verfahren erscheint also nach der Ansicht von Olshausen als zwecklos. Nach ihm muß man annehmen, daß der Heiland schon vorher eine Verabredung mit dem Eigenthümer getroffen, daß er seinen Knecht, mit einem Wassereimer als Erkennungsmittel versehen, an einem gewissen Orte der Stadt aufstellen, und dort so lange warten lassen solle, bis die Jünger kommen. Dagegen spricht nun aber schon die Botschaft, die Christus den Jüngern aufträgt. Diese setzt voraus 1) daß der Eigenthümer wußte, daß es überhaupt eine Zeit des Leidens und des Todes für Christus geben müsse, und er vor ihr das Pässa halten. Ebenso aber auch 2) daß er nicht wußte, daß diese Zeit nahe war, und daß Christus das Passa bei ihm halten wollte. Von beidem wird er ja erst durch die Botschaft in Kenntniß gesetzt. Ferner, nach der Erzählung der Evangelisten treffen die Apostel den Diener nicht etwa auf sie wartend, sondern er geht mit seinem Wassereimer, an nichts anders, wie an seinen häuslichen Dienst denkend, nach Hause zu. Es findet zwischen dem Knechte und den Aposteln gar keine Verständigung statt, sondern die folgen ihm, im Vertrauen auf das Wort des Herrn, stillschweigend in das Haus, in das er geht. — Olshausen beruft sich darauf, sollte etwas Wunderbares stattfinden, so mußten die Evangelisten dieß ausdrücklich bemerken. Allein mit diesem Grunde könnte man fast alle Wunder in den Evangelien beseitigen. Es ist durchaus gegen die Gewohnheit der heiligen Schriftsteller von den Wundern viel Aufhebens zu machen, und zwar theils, weil sie in dem lebendigen Bewußtsein der göttlichen Bedingtheit des gewöhnlichen Naturlaufes leben, theils weil das Wunderbare ihnen zu sehr als Ausfluß der Person Christi erscheint, als daß sie sich über das Einzelne noch verwundern sollten, nachdem sie sich in das Ganze der Erscheinung gefunden. Uebrigens findet sich eine, wenngleich leise Andeutung ja doch allerdings. Das καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς des Marc. und des Luc. soll doch gewiß dieß merkwürdige der Uebereinstimmung des Wortes Christi und der Sache, das glaubenstärkende, was in dieser Uebereinstimmung für die Apostel lag, hervorheben. Handelt es sich um eine ganz alltägliche Verab-

redung Christi, so steht diese Bemerkung sehr überflüssig. Schon die Umständlichkeit aber, mit der Marc. und Luc. den Hergang erzählen, weist darauf hin, daß in der Art und Weise desselben ein wichtiges Moment enthalten war. — Noch macht Olshausen geltend, es lasse sich kein Zweck hier von dem Wunderbaren nachweisen. Einer Glaubensstärkung haben die Jünger nicht bedurft, weil sie gar keine Schwäche verriethen; sodann sei das Factum, nach den unendlich erhabenern Wundern, die sie angeschaut hatten, nicht bedeutungsvoll genug, um sie wesentlich zu kräftigen. Allein dagegen bemerken wir, daß man sich hüten muß die Wunder als großen Kraftaufwand von Seiten Christi erfordernd zu betrachten, so daß nur im dringendsten Nothfall er von der Wunderkraft Gebrauch machen durfte; daß das Bedürfniß und die Schwäche der Apostel bei allem momentanen Glauben wohl hinreichend aus der Ankündigung Christi hervorgeht: „ihr alle werdet euch an mir ärgern in dieser Nacht," so wie aus der Geschichte, so daß ihr innerer Zustand eine thatsächliche Bitte an den Heiland war: „Herr stärke uns den Glauben;" daß die Wirkung eines Wunders auf das Gemüth nicht von der äußern Größe oder Kleinheit abhängt, sondern daß oft das äußerlich Kleine fast Kleinliche einen tiefern Eindruck macht, wie das Große, weil wir grade das Kleine als dem Zufall angehörend zu betrachten gewohnt sind; wie jeder dieß aus seiner eignen Erfahrung in Bezug auf die Leitungen der göttlichen Vorsehung wissen kann.

Was nun das Verhältniß der drei Evangelisten in diesem Abschnitt zu einander betrifft, so hält sich Matth. so viel als möglich auch hier im Allgemeinen, Marcus und Lucas geben das Genauere. Dem Matthäus gehört der Grundriß an, den beiden Späteren die Ausführung, die auch von Apostelgehülfen gegeben werden konnte. Matthäus legt die Frage nach dem Wo des Passamahles, die Antwort Christi und die Ausführung den Jüngern im Allgemeinen bei. Nach Marc. geht nur die Frage von den Jüngern im Allgemeinen aus, der Auftrag zur Besorgung aber wird speciell zweien von ihnen gegeben. Lucas übergeht die Frage, nennt aber als

die beiden Jünger, denen der Auftrag wurde, den Petrus und Johannes, an die wir von vornherein denken mußten, da sie Christo am nächsten standen, und da ihr geistiges Auge am meisten geschärft war, so daß grade für sie der Vorgang besonders fruchtbar sein mußte. Nach Matth. werden die Jünger blos aufgefordert πρὸς τὸν δεῖνα zu gehn; Marc. und Luc. berichten ausführlich die Art und Weise, wie sie diesen Ungenannten finden sollten und wirklich finden. Dagegen ist dem Matth. das sehr wichtige: „meine Zeit ist nahe, bei dir halte ich mein Passa," eigenthümlich. Nur Marc. und Luc. schildern die Beschaffenheit des Zimmers, der letzte wahrscheinlich nach dem Vorgange des ersten, der bei solchen Aeußerlichkeiten mit Vorliebe verweilt. Aus diesem Verhältnisse ist aber kein Schluß zum Nachtheil des Matthäus zu machen. Ihm kommt es nach seinem Plane hauptsächlich auf die alttestamentlichen Beziehungen der Begebenheit an, die grade hier, in der Leidensgeschichte so reich waren. Was diesem Zwecke nicht dient, das erzählt er nur kurz und summarisch, nur so weit, als es zur Orientirung nothwendig ist. Bis zu welchem Grade die früher zurückgewiesene Ansicht, daß die drei ersten Evangelisten sich in Bezug auf den Tag des letzten Mahles Jesu geirrt haben, die Glaubwürdigkeit der Evangelien erschüttert, das erhellt daraus, daß die Evangelisten nicht nur selbst davon ausgehen, daß das letzte Mahl Jesu ein Passamahl gewesen, sondern daß auch diejenigen, deren Reden von ihnen angeführt werden, dieß kund geben. Die Jünger fragen nach allen drei Evangelisten Jesum, wo sie ihm das Passa bereiten sollen. Jesus spricht nach Lucas zu Petrus und Johannes: gehet und bereitet uns das Passa. Dem Hausherrn läßt Jesus sagen: meine Zeit ist nahe, bei dir halte ich mein Passa. Alle diese Reden müßten von den Evangelisten oder ihren Gewährsmännern erdichtet sein. Ebenso auch dasjenige, was sie über das Local des letzten Mahles berichten. Denn nur für die Passamahlzeit konnte dieß zugerichtet sein. An einem andern Tage würden sie das Local nicht also bereit gefunden haben. Diejenigen, welche behauptet haben, daß die drei ersten Evangelisten in Bezug auf den Tag des letzten Mahles Jesu im

Irrthum sind, haben es sich wohl schwerlich recht zum Bewußtsein gebracht, wie weit ihre Behauptung führt.

Wir gehen jetzt die Erzählungen der Evangelisten einzeln durch.

Matth. V. 17. 18. Der „erste Tag der ungesäuerten Brote" ist der vierzehnte Nisan, der Tag, an dessen Abende das Passalamm gegessen wurde. Zwar wird im Gesetze der 15. als der erste Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet, aber nur deßhalb, weil dieß der erste ganze Tag war, an dem ungesäuerte Brote gegessen wurden, so daß von den letzten Stunden des 14. abgesehen werden konnte, um so mehr, da diese eigentlich schon zum 15. gehörten. Weil aber schon am 14. aller Sauerteig weggeschafft wurde und in seinen letzten Stunden schon ungesäuertes Brot gegessen werden mußte, so wurde im gewöhnlichen Sprachgebrauche schon dieser als der erste Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet und also statt der sieben Tage derselben im Gesetze, acht Tage gezählt. Dieß sehen wir aus Josephus, der gewöhnlich dem Gesetze folgend sieben, an einer Stelle aber, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, acht Tage zählt, Ant. 2, 15, 1: „Zum Andenken der damaligen Noth feiern wir ein Fest acht Tage hindurch, welches das der ungesäuerten Brote genannt wird." Zu dem *ποῦ* bemerkt Bengel: quaerunt ubi, non an. Daß der Heiland das Passa halten werde, und zwar zu der im Gesetze bestimmten Zeit, zu der das ganze Volk, setzen die Jünger als sich von selbst verstehend voraus. Vergleichen wir V. 18, wo der Heiland es selbst jenem Unbekannten als bekannt voraussetzt, daß er vor seinem Leiden nach göttlicher Nothwendigkeit das Passa halten müsse, so drängt sich uns die Annahme auf, daß die Jünger bei dieser Voraussetzung nicht bloß durch die Rücksicht auf die allgemeine Jüdische Sitte geleitet wurden, sondern daß der Heiland sie schon früher über die hohe Bedeutsamkeit dieses letzten Passamahles belehrt hatte. Das *ἑτοιμάζειν* bezeichnet die Zurüstung in ihrem ganzen Umfange. Dieser mußte die beim Tempel vorzunehmende Schlachtung des Lammes vorangehen. Diese hätte eigentlich der Heiland selbst vornehmen sollen. Daß er es aber nicht gethan, erhellt aus der Bemerkung der Evangelisten,

daß er erst gekommen, als das Mahl schon bereitet war. Die Rücksicht auf die innerliche Schicklichkeit wurde durch andere wichtigere Rücksichten überwogen, und äußerlich fand keine Nöthigung statt, da nur bei einer Familie im eigentlichen Sinne der Familienvater nothwendig dieß Geschäft verrichten mußte. — Maimonides sagt: „Das Passa durfte nur im Vorhofe geschlachtet werden, wo man die übrigen Opfer schlachtete." Dieselbe Bestimmung findet sich schon im Talmud. Hienach kann von einem anticipirten Passa nicht die Rede sein. Christus hat das Passa entweder mit der ganzen Nation gefeiert oder gar nicht. — Zu dem σοι Bengel: Jesus est ut paterfamilias inter discipulorum familiam. Für Christum wird das Mahl bereitet; die Jünger gehen bei ihm zu Tische, φαγεῖν τὸ πάσχα, um das Passa zu essen, zum Behufe desselben.

V. 18. πρὸς τὸν δεῖνα, zu dem und dem. Die Griechen setzen es statt des nom. propr., wenn man Jemanden nicht nennen kann oder will. Hätten wir nun blos die Relation des Matth., so läge die Annahme nahe, daß der Heiland den Namen genannt, der Evangelist aber ihn als gleichgültig verschwiegen habe. Allein die Vergleichung des Marc. und Luc. zeigt, daß er ihn wirklich nicht nannte. Der Grund, warum die Evangelisten ihn auch nachher nicht nennen, läßt sich nicht bestimmen, vielleicht um ihn oder seine Familie nicht zu compromittiren, vielleicht aber auch, weil darauf nicht viel ankam. Die Worte, welche die Jünger zu dem Unbekannten sprechen sollen, sind schon früher beleuchtet worden. Die Erklärung von Kuinoel: meine Zeit, nämlich die unter uns verabredete, zu der du mir ein Zimmer in deinem Hause zum Gebrauche überlassen sollst, ist schon von Fritzsche zurückgewiesen worden. Dieser bestimmt den Sinn ganz richtig so: non par est me nisi celebrato convivio paschali supplicium, quod proxime mihi imminet, subire, illud autem in tuis aedibus habere constitui. Treffend verweist er auch auf Luc. 22, 15: „Mich hat herzlich verlangt, dieß Passa mit euch zu essen, ehe denn ich leide," wo ebenfalls das Essen des Passa und das Leiden in einen Realnexus gesetzt werden. Die Zeit Christi ist demnach die von Gott ihm bestimmte Zeit des

Leidens. Er nennt sie ohne weiteres seine Zeit, weil das Leiden in dem ihm von Gott übertragenen Werke die Hauptsache ist. Bisher war seine Stunde noch nicht gekommen, jetzt aber nahte sie heran.

V. 19. Das ἐποίησαν ist von dem ἡτοίμασαν wohl zu unterscheiden. Erst thaten sie, was der Herr ihnen befohlen, sie überbrachten die Botschaft an den Unbekannten, und dann, nachdem dieser ihnen das Zimmer angewiesen, bereiteten sie das Passa. Vergleicht man die ausführliche Darstellung des Herganges bei Mrc. und Luc. so zeigt es sich, daß dieß: sie thaten, nichts Geringes war. Es gehörte unbedingter Glaube an Jesu überirdisches Wesen dazu, ihm ohne weiteres zu folgen, einem unbekannten Menschen nachzugehen in das Haus, das er betrat, ohne zu fürchten dort vielleicht einen Feind der Wahrheit, einen solchen, der sie mit ihrer Botschaft verspottete, anzutreffen. Sie hatten aber diesen Glauben — vielleicht würden ihn die übrigen Zehne nicht in dem Grade gehabt haben, wie Petrus und Johannes — und nach ihrem Glauben wurde ihnen.

Marc. V. 12. ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, da man das Passalamm zu schlachten pflegte. Hier liegt noch deutlicher, als bei Matth. zu Tage, daß der erste Tag der ungesäuerten Brote nicht der 15. sondern der 14. Nisan war.

V. 13. ἄνθρωπος heißt nicht Knecht, sondern es bezeichnet nur indirect einen solchen, der nichts weiter als Mensch ist, der keine Titel und Mittel hat oder bei dem nur dies Allgemeinste in Betracht kommt. Ebenso auch bei Griechischen Schriftstellern und in allen Sprachen.

V. 14. 15. In Beziehung auf das ποῦ ἐστι bemerkt Bengel: Praesupponitur esse aliquod hospitium jam paratum, providente domino. Das allgemeine κατάλυμα, Herberge, Absteigequartier, was von den Griechischen Grammatikern durch καταγώγιον erklärt und als schlechtes Wort bezeichnet wird, wird nachher näher bezeichnet als ἀνάγαιον μέγα. Der Heiland hatte wohl früher das Passa bei andern Bewohnern Jerusalems gehalten und sich mit einem geringern und kleinern Zimmer begnügt. Zu dem letzten hochfeierlichen Mahle aber wurde ein

größeres, wohleingerichtetes gewählt. Das ἀνάγαιον, was ἀνὰ τὴν γῆν ist, bezeichnet ein Obergemach, das Hebr. עֲלִיָּה. Nur verschiedene Schreibart ist die andere Lesart ἀνώγεον, zusammengesetzt aus der Präposition ἄνω und γῆ. ἐστρωμένον ist von ἕτοιμον zu unterscheiden, und das letztere darf nicht geradezu für Erklärung des ersteren gehalten werden; denn dann würde es ganz überflüssig stehen. ἐστρωμένος ist lectis stratus, ἕτοιμος, bereitet zur Aufnahme von Gästen überhaupt, wozu ja noch manches andere gehörte. Das Zimmer war ganz in Ordnung, so daß die Jünger bloß die eigentlichen Vorkehrungen zum Mahle, ἐκεῖ ἑτοιμάσατε ἡμῖν zu treffen brauchten.

Lucas V. 7. Während Marcus den Tag als den herkömmlichen des Passamahles bezeichnet, bezeichnet ihn Luc. als den gesetzlichen. Weiter findet sich hier nichts zu bemerken. Etwa noch, daß die Thatsache, daß der Hausherr nicht selbst an dem Mahle Theil nimmt, wohl nicht mit Olshausen allein daraus zu erklären ist, daß er selbst mit den seinigen zu fungiren hatte beim Passa. Denn wäre dieß auch nicht gewesen, so würde er schwerlich haben theilnehmen können, besonders die Reden bei Johannes zeigen, daß in diese Gesellschaft nur die Apostel gehörten, ein Judas wohl, aber nicht auch der Frommste unter den Nichtaposteln. Dann noch, daß die Israeliten in Jerusalem, die begüterten wenigstens, es als eine Religionspflicht betrachteten, sich mit ihrer Häuslichkeit so einzurichten, daß sie im Feste Gesellschaften von Auswärtigen bei sich aufnehmen konnten, woraus sich erklärt, wie die Apostel hier alles schon bereit und fertig fanden.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit unter den Jüngern, wer unter ihnen groß sei.

Lucas 22, 24—30.

Daß diese Begebenheit schon hieher zu versetzen sei, in die Zeit, als die ganze Gesellschaft schon im Saale versammelt

und noch ehe das Mahl begonnen war, daß der Streit auf Veranlassung des Fußwaschens entstand, und das bei Johannes erzählte Fußwaschen Christi herbeiführte, haben wir schon gesehen. Die Ansicht von Olshausen, welche den Streit über das Fußwaschen und das Fußwaschen Christi in die Zeit versetzt, als das Mahl schon eröffnet und das Gebet gesprochen war, hat die Sitte des Orientes durchaus gegen sich, nach der das Fußwaschen, wie auch allein natürlich ist, immer der Mahlzeit voranging. Die durchgängige Bräuchlichkeit dieser Sitte erhellt schon aus Luc. 7, 44, wo der Heiland zu dem Pharisäer Simon, der ihn zum Gastmahl eingeladen spricht: „ich kam in dein Haus, Wasser gabst du mir nicht auf meine Füße." Ihr hohes Alter geht hervor aus der Erzählung von dem Besuche der drei Engel bei Abraham, Gen. 18, 4. 5, wo ebenfalls das Fußwaschen dem Essen vorausgeht, als der erste Liebesbeweis erscheint, den man den ankommenden Gästen erweist. Außerdem spricht aber noch gegen die Ansicht von Olshausen ein bestimmtes Zeugniß, das πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς bei Joh. 13, 1, wodurch die Handlung des Fußwaschens ausdrücklich in die Zeit vor dem Feste also vor Anfang des Mahles, ehe die Stunde kam, ἐγένετο ἡ ὥρα Luc. 22, 14, wo es in demselben Moment von der ganzen Nation eröffnet wurde, versetzt wird. Daß die Handlung Christi keine außerordentliche war, wie z. B. Friedlieb in der Archäologie der Leidensgeschichte behauptet hat, daß er nur that, was von andern gethan werden sollte, daß also das Fußwaschen derselben Zeit angehören muß, in der es immer nicht bloß bei den Juden sondern auch bei andern Völkern des Orientes vorgenommen wurde, der Zeit vor Eröffnung des Mahles, geht auch daraus hervor, daß der Herr nach Joh. 13, 4. 5. den Apparat dazu schon vorfand. Für die Ansicht von Olshausen läßt sich nur das eine anführen, daß nach Joh. 13, 4 der Heiland, um die Handlung des Fußwaschens zu verrichten, vom Mahle aufstand, ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου. Allein dieß erklärt sich vollkommen, wenn man sich den Hergang so denkt, wie wir ihn dargestellt haben. Der Heiland hat sich schon zu Tische gelegt; die Jünger interioris admissionis sind ihm ohne weiteres ge-

folgt, erwartend, daß die νεώτεροι bereitwillig den Dienst des Fußwaschens übernehmen werden; diese aber fühlen sich durch diese Voraussetzung gekränkt, und legen sich ebenfalls zu Tische. Der Dienst des Fußwaschens mußte nothwendig verrichtet werden, denn eher konnte das Mahl nicht beginnen. So war also die φιλονεικία eine nothwendige Folge davon, daß alle sich niedergelegt haben. Es handelt sich darum, wer wieder aufstehen sollte. Dem Streite macht der Heiland ein Ende, indem er selbst sich erhebt, und den zu Tische liegenden die Füße wäscht, am meisten diejenigen beschämend, die ihm am nächsten standen. Denn diese, eben weil sie die geistig Geförderteren waren, hätten am bereitwilligsten dieß Geschäft der Demuth übernehmen sollen; da die weniger Geförderten bei ihnen einen Ansatz von Hochmuth erblickten, so wurde dadurch auch ihre alte Natur lebendig; sie glaubten den Regungen freien Lauf lassen zu dürfen, die jene, zu denen sie heraufzusehen gewohnt waren, nicht einmal unterdrückten.

V. 24. φιλονεικία, eigentlich Streitsucht, dann ihr Product, der Streit, ähnlich wie φιλοσοφία eigentlich die Liebe zur Weisheit bezeichnet, und dann die Weisheit selbst, oder wenigstens was die Welt für Weisheit hält. Daß hier der Begriff der Liebe zum Streite nicht hergehört, liegt in der Natur der Sache. Es war gewiß allen herzlich leid, daß grade in diesem feierlichen Moment ein Streit über solche Kleinigkeit entstand. Hätten die Gereifteren dieß vorausgesehen, sie würden gewiß gern den Dienst übernommen haben. Nun aber, da die Sache einmal zur Sprache gekommen, konnte sich, wie es zu geschehen pflegt, keiner sogleich entschließen, nachzugeben; das eigne Gefühl, daß man sich zum Hochmuthe hatte verleiten lassen, verhinderte nun, daß man die Handlung der Demuth übernahm, die nun noch vielmehr eine solche war, als wenn man sich ohne weiteres derselben unterzogen. Denn man erklärte nun zugleich dadurch, daß man früher hochmüthig gewesen. So zauderte man und stritt; denn man wollte wenigstens, um den natürlichen Menschen nicht ganz daran zu geben, das zuerst aufs Reine bringen, daß es nur freiwillige Selbsterniedrigung war, wenn man sich dazu bequemte. — Die

gewöhnliche, zuletzt noch von Wichelhaus (S. 265) vertheidigte Annahme ist die, es sei unter den noch in irdischen Messiashoffnungen befangenen Jüngern ein Streit darüber entstanden, wer von ihnen in dem Reiche der Herrlichkeit den ersten Platz erhalten werde. Diese hat aber gegen sich die Unwahrscheinlichkeit, daß die Jünger grade in diesem Momente geflissentlich einen Streitpunkt hervorgesucht haben sollten, den sie eben so gut zu jeder andern Zeit verhandeln konnten; die deutliche Beziehung desjenigen, was der Heiland that, auf dasjenige was die Jünger nicht hatten thun wollen; die Bestimmung des Streitpunktes hier, nicht etwa, wer von ihnen dereinst größer sein werde, sondern wer von ihnen jetzt schon ein größerer sei; die Hinweisung auf die dereinst von Gott zu gewährende herrliche Erhöhung V. 28 ff., als Beschämung ihres Strebens sich jetzt schon auf eigne Hand eine elende Ehre zu verschaffen, und so noch vieles andere. Das τὸ bezeichnet das Capitel, über das sich der Streit entspann. Es ist abgerissen stehender Nominativ: „Es entstand ein Streit unter ihnen, Gegenstand desselben: wer von ihnen scheine ein größerer zu sein." μείζων ist nicht etwa als Superl. zu nehmen, sondern richtig bemerkt Bengel: major, ut primus, secundus, tertius; non modo de maximo erat sermo. Man theilte ein in größere und in geringere, und jeder fragte, ob er zu den ersteren oder zu den letzteren gehöre, ob er im Verhältnisse zu den übrigen ein großer oder ein kleiner sei. Das δοκεῖ darf nicht mit Kuinöl durch ein redundat abgefertigt werden. Es kam nicht darauf an blos, ob einer ein größerer war, sondern auch ob er als solcher erscheine, oder Apparencen dafür habe; denn davon hing ja die Anerkennung ab, um die es sich hier handelte. Richtig schon Bengel, quis videatur, i. e. quis sit omnium suffragiis.

V. 25. Das Wesentliche des hier ausgesprochenen Gedankens findet sich auch Matth. 20, 25 ff. Der Heiland hat ihn aber gewiß noch weit öfter ausgesprochen, wie bei diesen beiden Veranlassungen, so gewiß, als der bei den Jüngern noch immer starke alte Mensch sich öfter als bei ihnen in dieser Weise kund gab. Der Grund-

gedanke ist der: Die Welt, mit ihrem Princip, der Natur, strebt nach weltlicher Ehre, nach tyrannischer Herrschaft, die hohe Stellung führt hier immer den Hochmuth mit sich, anders das Reich Gottes mit seinem Princip, der Gnade. Wer hier wahrhaft eine höhere Stelle hat, der wird dieß dadurch bewähren, daß er alle anderen übertrifft in selbstverläugnender Demuth, daß es ihm keinen Kampf kostet, sich zu erniedrigen, sondern die höchste Lust ist. Dieß ist der Gradmesser, wonach jeder selbst seine Stellung im Reiche Gottes beurtheilen kann. So lange er noch, auf seine inneren Vorzüge sich gründend, auf äußere Vorzüge Anspruch macht, so lange er herrschen und bedient sein will, statt zu dienen, zeigt er eben dadurch, daß diese inneren Vorzüge nur erträumte sind. κυριεύειν bezeichnet ein Regieren auf eigene Hand, ohne demüthige Anerkennung, daß man nur ein Knecht Gottes ist, deren Folge dann die Selbsterniedrigung gegen die Unterthanen. Es bezeichnet ein Herrschen, welches der absolute Gegensatz des Dienens ist. In der Welt — nicht im Staate, von der verweltlichten Kirche gilt ganz dasselbe — hat das von Gott hochgestellt sein, das sich selbst hochstellen zur nothwendigen, obgleich traurigen Folge, während im Reiche Gottes das grade Gegentheil. εὐεργέτης ist ein dem lateinischen pater patriae entsprechender schmeichelnder Ehrentitel, der gewöhnlich von denjenigen am meisten gesucht wurde, die ihn am wenigsten verdienten. καλοῦνται heißt an und für sich nur: sie werden genannt und sprachlich ist die Erklärung von Bengel: hunc titulum sibi vindicant nicht zu rechtfertigen; der Sache nach aber ist sie vollkommen begründet. Denn nur diejenigen werden also genannt, die gerne also genannt sein wollen; nur dem Eitlen und Hochmüthigen wird geschmeichelt. Wo man Menschenvergötterung, unbedingte Beugung unter eine menschliche Auctorität in der Welt und auch in der Kirche erblickt, wo man sich an eine Persönlichkeit hängt und über sie das Werkzeug Gottes vergißt, da ist schon von vornherein der Verdacht begründet, daß die Grundursache in dem Vergötterten selbst liege, daß er, ehe er von andern erhoben wurde, sich selbst erhoben habe, ehe er Andern, sich selbst Auctorität geworden. Der Herr spricht in unserm Verse nur ein

Factum aus. Er ist weit davon entfernt, für den Staat das Herrschen, welches nicht nach der andern Seite dienen ist, für legitim zu erklären. So gewiß die Könige von Gottes Gnaden sind, so gewiß Christus als König ihr erhabenes Vorbild, so gewiß ist es auch ihre Aufgabe, herrschend zu dienen, und dienend zu herrschen. Man übersehe nicht, daß der Herr nur von heidnischen Königen redet. Auf einen David, der immer geringer werden wollte in seinen Augen, und mit den Mägden zu Ehren kommen, der in Ps. 131, 1 singt: Mein Herz ist nicht hoch und meine Augen sind nicht stolz, paßt das Gesagte nicht.

V. 26. Bei dem ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ist keine grammatische Ellipse zu statuiren, auch nicht ἔσεσθε zu ergänzen. Worum es sich handelt, das ist im vorigen bestimmt genug angegeben. Es genügt also, den einfachen Gegensatz dagegen hervorzuheben: jene herrschen u. s. w., ganz anders ihr, oder ganz anders ist es bei euch. Das μείζων wird nicht etwa durch den Gegensatz gegen νεώτερος in seiner Bedeutung bestimmt, sondern grade umgekehrt. Weil die Ansprüche auf das größer sein unter den Aposteln sich nicht auf das Alter und dergl. Aeußerlichkeiten gründen konnten, sondern nur auf den Grad der geistigen Entwicklung, auf das Kindheits- oder Mannesalter in Christo, so folgt, daß auch das ὁ νεώτερος, dem μείζων entgegengesetzt, hier von geistlicher Jugend steht, nicht einen solchen bezeichnet, der in seiner Qualität als Mensch, sondern der in seiner Qualität als Jünger Jesu jünger war. Wer wahrhaft innerlich groß ist, und demgemäß von Gott zu einer höheren Stellung berufen, der soll äußerlich nach dem Platze des innerlich kleinsten streben, wovon die Apostel kurz vorher das Gegentheil gethan hatten; denn die Großen hatten von den Kleinen Herrendienst verlangt. Die Begründung der Anforderung, welche Christus hier stellt, liegt darin, daß, je weiter einer gefördert ist, desto leichter es ihm werden muß, sich zu demüthigen, so daß die Geförderten die Aufgabe haben, durch ihre Demuth den Geist der Demuth in den minder Geförderten zu erwecken, deren alter Mensch noch so stark ist, daß sie ohne eine solche Hülfe von außen ihn nicht besiegen können.

V. 27. Das γὰρ erklärt sich daraus, daß der Heiland das

Gesagte durch sein eignes Beispiel begründet, bestätigt. Deshalb ist es aber nicht durch drei Beispiele zu erklären. Dadurch wird seine Kraft sehr geschwächt. Es handelte sich hier nicht um ein Beispiel aus vielen, sondern um die absoluteste Begründung, die der Satz erhalten konnte, so daß das γὰρ im vollsten Sinne part. ration. ist, denn wie innere Würde und äußere Erniedrigung nothwendig zusammengehören, wodurch könnte dieß wohl stärker bewiesen werden, als durch die Handlung der tiefsten Selbsterniedrigung, welche der Heiland eben jetzt vornehmen will? Man hat sich zu denken, daß er mit diesen Worten zugleich aufstand. Denn während er früher schon zu Tische gelegen, ist er jetzt schon in ihrer Mitte als der Dienende, dessen Habitus wie aus dem Gegensatze des διακονῶν gegen das ἀνακείμενος erhellt, das Stehen war. Ob nun der Heiland die bei Luc. folgenden Worte V. 28—30 also stehend sprach, ehe er die bei Joh. allein erzählte Handlung des Fußwaschens vornahm, oder ob erst nach derselben, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch spricht für das erstere einigermaßen das sich auf das unmittelbar vorhergehende beziehende δὲ in V. 28. Uebrigens ist die Nachweisung der zufälligen Umstände, wodurch das Fußwaschen des Heilandes veranlaßt wurde, auch insofern wichtig, als sie zeigt, daß es sich hier nicht um einen Brauch handelt, der durch alle Zeiten hindurch in der Kirche beobachtet werden sollte, oder gar um ein Sacrament. Wie ganz anders die Einsetzung des Abendmahls; beim Fußwaschen wird der Heiland durch die Umstände bestimmt; hier ordnet er selbst die Umstände. Diese Differenz ist auch in der Kirche von den ältesten Zeiten her erkannt worden; nur die Brüdergemeinde hat einen jetzt schon aufgegebenen Versuch gemacht, die Idee des Fußwaschens, welche ewige Gültigkeit in der Kirche hat, durch Herstellung ihrer Form zu versinnlichen, wobei aber zu beachten sein möchte, daß diese Form die Orientalische Weise der Fußbekleidung, das Orientalische Clima, die Orientalische Sitte zur Grundlage hat. Wo das Fußwaschen vor den Mahlzeiten im gemeinen Leben nicht mehr gewöhnlich ist, da ist auch diese Form als veraltet zu betrachten.

V. 28—30. Man hat sehr häufig den engen Zusammenhang

dieser Worte mit den vorigen verkannt, der doch auf der Oberfläche liegt. Wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöhet werden, und auf diese zukünftige Erhöhung weist nun der Heiland die seinen hin, weil es kein wirksameres Mittel zur Sebsterniedrigung gibt, als grade der Blick auf sie. Würden wohl die Jünger, wenn sie die Erhabenheit ihrer zukünftigen Bestimmung im Auge gehabt hätten, wenn ihnen diese so gewiß gewesen wäre, wie ihre gegenwärtige Niedrigkeit, sich gestritten haben um eine so armselige Ehre, wie die von einem sich unterordnenden Mitbruder die Füße gewaschen zu erhalten? Aller Hochmuth, alle Eitelkeit, aller Ehrgeiz eines Christen ist Unglaube im eigentlichsten Sinne, und daher wie aller Unglaube Thorheit. Diese Beziehung tritt gar deutlich hervor z. B. V. 29: „ich vermache euch ein Reich", wozu schon Bengel: plus vobis obtinget, quam speratis, non primatus qualiscunque inter vos, sed singulis regnum. Wir haben hier also das zweite Motiv, welches die Jünger zur Selbsterniedrigung antreiben soll, zuerst das Beispiel ihres Herrn und Meisters, dann der Blick auf die jenseitige Herrlichkeit, welcher allein die diesseitigen Verhältnisse in dem rechten Lichte erscheinen läßt. Das: ihr aber u. s. w. soll zeigen, daß bei den Jüngern die Bedingungen vorhanden sind, welche die frohe Aussicht in die Zukunft gewähren. Falsch ist es, daß πειρασμὸς je an sich die Leiden und Verfolgungen bezeichnen könne. Es bezeichnet dieselben nur insofern sie versuchlich sind, von Gott zur Prüfung verhängt, und vom Satan zur Versuchung benutzt werden, welche beiden Begriffe, der der Prüfung und der der Versuchung, in dem πειρασμὸς vereinigt sind. Mit Recht schließt daher Bengel aus unserer Stelle, daß die Versuchung Christi in der Wüste nur der Anfang der Versuchungen gewesen: tota vita Jesu Christi tentationum plena fuit, per quas intravit in gloriam, et sic et fidelium. V. 29: κἀγὼ, et vicissim ego. Ginge die Verheißung des Heilandes nicht von einer bestimmten Veranlassung aus, so würde sie zuerst das Nächste hervorheben, die Bewahrung der Jünger, die dem Herrn in seinen Versuchungen so treulich zur Seite gestanden, in ihren Versuchungen bis zu ihrem Eingange ins Himmelreich. Allein in

dieſen Zuſammenhang würde dieſer Gedanke, den Bengel fälſchlich ergänzt, nicht gehören. Hier kam es nur auf die in Zukunft zu gebende Herrlichkeit an, um die Ehre, die ſich die Apoſtel ſo eben genommen, als eine rechte Bettlerehre erſcheinen zu laſſen. Wer ein Reich zu erwarten hat, der ſieht die Dinge mit andern Augen an, als wer beſtimmt iſt, beſtändig im Staube herum zu kriechen, der ſtreitet nicht um die kleinlichen Ehren dieſer Welt, ſondern läßt ſie gern und willig dem, der ſie in Anſpruch nimmt. *διατίθεμαι* ſteht hier in ſeiner eigentlichen Bedeutung: de rebus meis dispono, ich verfüge über das meinige, vergl. Wahl s. v., und man darf dieſelbe nicht mit Kuinöl u. A. in die allgemeine des Verſprechens abſchwächen. Der Heiland verfügt über das Reich grade mit derſelben Vollmacht, wie der Vater. Dieſer Begriff paßt allein in den Zuſammenhang. Das bloße Verſprechen genügt hier nicht, wo alles auf die Sicherheit des zu erwartenden Beſitzes ankommt, und dieſe kann nur von demjenigen ausgehen, der ſelbſt unumſchränkter Beſitzer iſt. Ohne Zeifel findet zugleich eine Anſpielung ſtatt auf die ſpecielle Bedeutung des *διατίθεμαι* vermachen, in der es gewöhnlich vorkommt, ohne daß man das *διατίθεμαι* gradezu in dieſer Bedeutung hier nehmen dürfte, wogegen das *καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ*. Der Heiland im Angeſichte des Todes verfügt über die *βασιλεία*, die königliche Gewalt, denn *βασιλεία* ſteht hier wie ſo oft im activen Sinne, von dem Herrſcherthum, vergl. meinen Comm. zu Apoc. 1, 6. 9, zu Gunſten ſeiner Jünger, hinterläßt ſie ihnen als ein theures Vermächtniß, als eine erhabene *κληρονομία*. — In gewiſſem Sinne iſt dieſe Verheißung allen Gläubigen eigenthümlich. Sie alle ſind ſchon hier Könige und werden es noch mehr im Reiche der Herrlichkeit ſein. Jeder Knecht Gottes iſt zugleich König im geiſtlichen Sinne. Das Weſen des Königthums iſt, nur Einen, Gott, über ſich zu haben. Während die Kinder der Welt in einer vielfachen Knechtſchaft ſich befinden, herrſchen ſie über Welt, Sünde, Tod, Teufel, Hölle, und zwar nicht bloß inſofern dieſe ihnen perſönlich nichts anhaben können, ſondern auch inſofern als ihr Wille, mit dem Willen Gottes übereinſtimmend, das Geſetz iſt,

nach dem das ganze Universum regiert und gerichtet wird, sie also Mitregenten Gottes. Seine Vollendung aber wird das Königthum aller Gläubigen in dem Reiche der Herrlichkeit finden, wo die Sanftmüthigen das Erdreich besitzen werden, vergl. Apoc. 22, 5. — Daß der Heiland hier aber den Aposteln speciell noch mehr verheißt, daß die βασιλεία ihnen noch in einem ganz besonderen Sinne eigenthümlich sein soll, zeigt der folgende Vers. Das Essen und Trinken an dem Tische des Königes, nicht als dienende, sondern als diejenigen, die ihm im Range am nächsten stehen, und noch mehr das sitzend auf Thronen, richtend die zwölf Geschlechter Israels, kann nicht ohne die größte Willkür anders erklärt werden, als von einem Vorrange der Apostel vor den übrigen Gläubigen. — In der Art und Weise der Bezeichnung dieses Vorranges nun schließt sich der Heiland an den Vorstellungskreis der Apostel an, grade so wie man Kindern die Wahrheit, die sie in ihrer wesenhaften Form noch nicht fassen können, deshalb nicht vorenthält, sondern sie ihnen in kindlicher Form mittheilt. Eine Anzahl von Clauseln, von Verwahrungen vor Mißverständnissen hinzuzufügen, hält der Heiland für unnöthig, weil er auf die Kraft seines Geistes vertraut, ohne die doch alle jene Verwahrungen fruchtlos gewesen sein würden. Das wirksamste Gegenmittel aber gegen fleischliche Auffassung und daher verderbliche Wirkung der Verheißung war schon im Vorhergehenden enthalten. Denn ist in diesem Leben Demuth und Selbstentäußerung heilige Pflicht, charakteristisches Merkmal der wahren Jünger Christi, so kann auch in jenem Leben von fleischlicher Herrschaft nicht die Rede sein. Daß ein demüthiger Sinn vorhanden ist, darauf kommt alles an; dann kann auch die kindlichste Form der Ansicht in Bezug auf jenes Leben nichts schaden, so wie dagegen der Hochmuth auch durch die geistigste Form nicht abgehalten wird, sie in seinen Sinn umzudeuten.

V. 30. Der Tisch Christi steht dem Tische des Wirthes entgegen, oder, der glorreiche Tisch Christi in seinem Reiche, in dem regno gloriae, seinem ärmlichen Tische in dem Stande der Erniedrigung, das richten oder herrschen über die zwölf Geschlechter Israels, der Herrschaft über die Mitjünger.

Die zwölf Geschlechter Israels werden erwähnt mit Beziehung auf die Zwölfzahl der Apostel, so wie diese aus der Rücksicht auf die zwölf Geschlechter Israels hervorgegangen. Die zwölf Geschlechter bezeichnen hier die ganze Kirche, in der die Apostel eine geistliche Stellung einnehmen, entsprechend der leiblichen der zwölf Stammesfürsten in Israel. Denn die Gläubigen aus den Heiden werden Israel zugerechnet, nach der durchgängigen Betrachtungsweise der Schrift, nach der es nur ein Israel, eine Kirche, ein Bundesvolk gibt, von dem der Unglaube und die Untreue ausschließt, die in dasselbe hineingeboren wurden, in welches dagegen der Glaube zu völlig gleichen Rechten mit den geborenen Mitgliedern einkindet. Vgl. meinen Comm. zu C. 7, 4 der Apoc. Daß hier die zwölf Geschlechter Israel nicht im ordinären Jüdischen Sinne genommen werden, daß sie vielmehr das Ganze der Kirche bezeichnen, ist so gewiß, als der Beruf der Apostel nicht auf Israel im engeren Sinne allein, sondern auf alle Völker geht. Matth. 28, 19. Das ἐν τῇ βασιλείᾳ μου fehlt in mehreren Handschriften, ist aber nicht wohl entbehrlich, da es hier besonders darauf ankommt, den Unterschied des jetzt und einst hervorzuheben. Die βασιλεία ist hier das Reich der Herrlichkeit. Die Handschriften schwanken zwischen den Lesarten καθίσησθε und καθίσεσθε. Die letztere ist aber wahrscheinlich aus der Parallelstelle Matth. 19, 28 herübergenommen, und die Gleichförmigkeit mit ἐσθίητε καὶ πίνητε liegt am nächsten. — Man könnte sich versucht fühlen, die folgende Anrede an Petrus, V. 31 ff., unmittelbar hier anzuschließen. Wir sahen schon, daß Petrus wahrscheinlich mit unter denen war, welche zu der φιλονεικία besondere Veranlassung gegeben. Ihn nun, der im Vertrauen auf seine gefördertere geistige Entwickelung und die mannigfachen Auszeichnungen, die ihm der Herr ertheilt, sich überhoben hatte, würde der Heiland hier demüthigen und warnen; indessen da die Stelle Joh. 13, 31—38 mit der unsrigen im Gedanken so sehr übereinstimmt, ist es vielmehr wahrscheinlich, daß die Worte erst später gesprochen sind, und daß Luc. hier ohne Rücksicht auf die Zeitordnung einen zweiten Nachtrag mittheilt.

Dritter Abschnitt.

Die Worte, mit denen der Heiland das Mahl eröffnete.

Luc. 22, 14—18.

Nach beendigtem Fußwaschen begann das Mahl. Den Anfang desselben bezeichnen Matth. und Marc. bloß durch ὀψίας γενομένης, Luc. hat ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, andeutend, daß derselbe nicht auf Willkür beruhte, sondern daß die Zeit für das ganze Volk genau vorgeschrieben war. In dem Gesetze findet sich eine solche genaue Vorschrift nicht, sie war eine spätere Anordnung. Die feierlichen Worte, mit denen der Heiland das Mahl eröffnete, hat uns nur Luc. aufbehalten. Der Heiland spricht zuerst die große Sehnsucht nach diesem seinen Passamahle aus, und begründet sie dann darauf, daß dieß Passamahl das letzte sei, was er mit seinen Jüngern auf Erden halten werde. Mit dieser seiner Eigenschaft hingen die übrigen eng zusammen, welche ihm so große Bedeutung verleihen. Es war das Mahl, wobei der Heiland noch einmal in die innigste und liebendste Gemeinschaft mit seinen Jüngern treten, wobei er alles, was er durch seinen persönlichen Umgang bisher auf sie gewirkt, versiegeln und befestigen, das Mahl, bei dem er durch die Einsetzung des Abendmahls, die nur bei seinem letzten Passamahl erfolgen konnte, weil die bisherige Form des Passas dadurch antiquirt wurde, einen wichtigen Theil seines Werkes vollenden, als Spender des Segens für die Kirche aller Zeiten sich zeigen wollte. Der Begriff der Sehnsucht wird so stark als möglich ausgedrückt. ἐπιθυμίᾳ entspricht dem zu dem temp. fin. gesetzten Infin. im Hebr., welcher anzeigt, daß der Verbalbegriff in seiner vollen Intensität gefaßt werden soll, was wir in der Regel durch die Betonung ausdrücken. Sehnsucht und nichts als Sehnsucht ist die Empfindung des Heilandes. Den in V. 16 und 18 enthaltenen Gedanken spricht der Heiland wie zu Anfang, so auch zum Schlusse des Mahles aus, Matth. 26, 29 und Marc. 14, 25, und wir werden ihn dort erläutern. Hier ist nur das πληρωθῇ eigenthümlich. Es ist in der Bedeutung vervollständigen, vollen-

den zu nehmen, vergl. das καινὸν in Math. 26, 29, und auf das Passamahl zu beziehen, das als Bild und Schatten seiner Vollendung harrte, deren Anfang schon das Abendmahl war, was aber selbst wieder im Verhältniß zum zukünftigen Leben Bild und Schatten ist. Der Becher, den Jesus nun nach V. 17 nimmt, ist wohl zu unterscheiden von dem Becher des Abendmahles, μετὰ τὸ δειπνῆσαι, während mit diesem Becher die Mahlzeit eröffnet wurde. Das εὐχαριστήσας bezieht sich auf das Dankgebet, wie es schon jeder gewöhnlichen Mahlzeit besonders aber dem heiligen Mahle voranging. — Wir sehen, daß nach den spätern Jüdischen Angaben vier Becher Weines beim Passamahle getrunken wurden. Indessen fragt es sich, ob dieser Brauch schon zur Zeit Christi eingeführt war, wenigstens finden wir in den Evangelien von dem 2. u. 3. Becher keine Spur.

Vierter Abschnitt.

Das Gespräch Christi über seinen Verräther.

Matth. 26, 21—25. Marc. 14, 18—21. Joh. 13, 21—28 (daß Luc. 22, 21—23 nicht als parallel zu betrachten sei, sahen wir schon).

Gleich in den Anfang des Mahles verlegen die Evangelisten die Klage des Herrn über seinen Verräther, und dahin gehört sie auch aus einem innern Grunde. Den Mittelpunkt dieser Klage nämlich, dasjenige, worum sich alles bewegt, bildet die Stelle Ps. 41, 10: „Der mein Brot isset, erhebet die Ferse wider mich", und wie diese Weissagung an ihm in Erfüllung gehe, das bemerklich zu machen, war für den Heiland keine passendere Zeit, als grade der Anfang des Mahles, an dem mit ihm der Verräther in anscheinender Liebe und Zutraulichkeit Theil nahm. Eine anschauliche Erkenntniß des Vorganges läßt sich nun nur also gewinnen, daß man die Relation des Matth. und des Marc. auf der einen, und die Relation des Joh. auf der andern Seite

aus einander ergänzt. Dann erhalten wir folgende Reihenfolge der einzelnen Momente:

1. Der Heiland spricht beim Anfange des Mahles die Klage aus, daß einer von seinen Jüngern ihn verrathen werde. So alle drei Evangelisten, Matth. v. 21, Marc. v. 18, Joh. v. 21. Daß schon diese Klage die Jünger betrifft, sofern sie mit dem Heiland als dem Familienvater zu Tische saßen, als sie von seinem Brote aßen, daß also schon hier auf die Psalmenstelle hingedeutet wird, erhellt aus Marc., der zu dem εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με den Zusatz hat ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.

2. Die Apostel, von großem Schmerze ergriffen, sehen sich einander an, ohne zu wissen, von wem er rede, Joh. v. 22. Jeder einzelne wendet sich dann mit der Frage, ob er es sei, an den Herrn, Matth. v. 22, Marc. v. 19.

3. Der Heiland wollte den Verräther nicht vor allen entlarven; er wollte auch allen Veranlassung zu noch tieferer Selbstprüfung geben. Er beantwortete daher die Fragen nicht mit Ja oder Nein, sondern er hebt in der Antwort das viel wichtigere sachliche Moment, die Beziehung auf die Psalmenstelle, stärker und deutlicher hervor, wie dieß zuerst geschehen war. Der ihn verrathen, der seine Ferse gegen ihn erheben wird, ist, o des Greuels! einer von denen, die mit ihm die Hand in die Schüssel tauchen, die sein Brot essen. Matth. v. 23. 24, Marc. v. 20. 21.

4. Mit dieser Antwort ist der rasche und lebhafte Petrus nicht zufrieden. Die Kenntniß des Verräthers, meint er, ist wenn auch nicht für alle doch für ihn und Johannes, als die beiden, die der Herr auch sonst schon mannigfach zu Mitwissern seiner Geheimnisse gemacht hatte. Er winkt daher dem Johannes, welcher dem Heilande am Busen lag, daß er ihn im geheimen fragen sollte. Johannes thut dieß, und der Heiland gibt die Antwort in einer symbolischen Handlung. Er nimmt einen Bissen und reicht ihn dem Judas dar. Diese symbolische Handlung erhält ihr Verständniß aus der Psalmenstelle. Sie ist Verkörperung des: der mein Brot ißt. Der Heiland sprach dadurch so gut als mit Worten: Judas ist es, der die Ferse wider mich erhebt. Diesen Zug theilt uns nur Johannes mit, v. 23—26, der offen-

bar nur um seinetwillen die ganze Begebenheit erzählt, in Bezug auf das Allgemeine des Herganges an die anderen Evangelisten verweisend. Es war eine Art von Familiengeschichte, deren eigentlicher Eigenthümer nur Johannes war. Matthäus begnügt sich, das zu berichten, was er mit Augen gesehen und mit Ohren gehört.

5. Judas verstand die Sprache des Symbols nicht weniger wie Petrus und Johannes. Er wird von Wuth ergriffen, sich also entdeckt zu sehen; die letzte Regung des Gewissens schwindet; ist es denn einmal entdeckt, bin ich doch schon gebrandmarkt, so soll es auch geschehen. Nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn, Joh. v. 27. Er will sich aber noch überzeugen, ob er nicht vielleicht die symbolische Handlung falsch gedeutet; er fragt halblaut: „Bin ich es, Rabbi?" Der Heiland antwortet ebenfalls halblaut, und so daß die Jünger, die den ganzen Zusammenhang nicht wußten, sich nicht recht daraus vernehmen konnten und erst später zur Klarheit gelangten: „Du hasts gesagt." Diesen Zug, der das von Johannes Erzählte voraussetzt, theilt uns Matth. mit, v. 25. Der Heiland spricht nun noch zu ihm nach Joh. v. 27: „Was du thust, das thue bald", was wiederum die von Matth. erzählte Verständigung zwischen dem Herrn und seinem Verräther als vorangegangen voraussetzt.

Nach dieser Ordnung nun wollen wir das Einzelne durchgehen.

1. Matth. v. 21. Das *ἐσθιόντων αὐτῶν* steht, wenn wir das Folgende vergleichen, durchaus nicht als bloße Zeitbestimmung; es gibt zugleich die Veranlassung des Gespräches an, schließt also eigentlich den Zusatz des Marc. *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ* schon in sich. Joh. hat v. 21 den Zug, daß der Heiland tief bewegt wurde, *ἐταράχθη τῷ πνεύματι*, was ebenfalls eine äußere Veranlassung voraussetzt, welche den immer vorhandenen Empfindungen jetzt grade eine besondere Lebendigkeit verlieh. Diese Lebendigkeit spricht sich in der Betheurung *ἀμήν* aus, welche das Unwürdige der kaum glaublichen That hervorhebt. — In wiefern nun der Anfang des Essens eine solche Veranlassung geben konnte, das haben wir schon früher angedeutet; hier aber müssen wir noch ausführlicher darauf eingehen, da von der richtigen Auffassung dieses einen Hauptpunktes

das Verständniß des Ganzen abhängt. David, der Knecht des Herrn, der Mann nach dem Herzen Gottes, der als solcher nichts als Liebe, Hingebung, Treue hätte finden sollen, hatte vielfache Gelegenheit in entgegengesetzten Erfahrungen die menschliche Verderbtheit zu erkennen, und oft wurde sein Herz durch diese Erkenntniß tief verwundet. Sein ganzes Leben hindurch währte der Kampf mit offenen Feinden, und zwar immer mit solchen, die ihn als den Gerechten, den Frommen, den Gesalbten des Herrn, also in ihm den Herrn selbst bekämpften. Es war ein Kampf des guten Principes gegen das böse, wie sich dieß in seinem Verhältnisse zu Saul und seinen zahlreichen Helfershelfern deutlich zu Tage legt. Aber noch weit tiefer, wie diese offne Feindschaft zeugte für das Verderben der menschlichen Natur die verstellte Freundschaft, unter der andere ihren Haß verbargen. Diese erfuhr David besonders zur Zeit der Absalomischen Verschwörung, zum Theil schon an Absalom selbst, der lange seinen Vater durch erheuchelte Liebe hinterging, noch mehr aber an mehreren seiner Räthe, solchen, die er des höchsten Vertrauens gewürdigt, namentlich an Ahitophel, 2 Sam. 15, 12. 31. Diese Erfahrungen nun liegen dem 41. Psalm zu Grunde, sei es nun, daß dieser Psalm ursprünglich eine individuelle Veranlassung hatte, oder, was wahrscheinlicher ist, daß David ohne eine solche, jedoch mit Rücksicht auf das, was er selbst erfahren, überhaupt die Stellung der Diener Gottes in dieser Welt der Sünde schildert. Für das Letztere spricht, daß der Psalm durchaus keine individuellen Züge enthält, vielmehr, wenn man von der Form absieht, ganz den Charakter eines Lehrpsalmes trägt. Das Ich des Psalmes ist nicht der Sänger, sondern der leidende Gerechte. Die Klage erreicht ihre höchste Spitze in v. 10: „Selbst der, mit dem ich in Frieden lebte, dem ich vertrauete, der mein Brot ißt, erhebt wider mich die Ferse", schlägt gegen mich aus, wie ein Pferd, das gegen seinen Herrn ausschlägt. Es findet in diesem Verse eine Steigerung statt. Zuerst: „mein Friedensmann", Ven.: qui me continuo amoris et venerationis osculo et solenni formula: pax tibi visitans salutabat, vgl. das: εἶπε, χαῖρε ῥαββί· καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, Matth. 26, 49, was hierauf

in Beziehung steht; dann: „dem ich vertraute". Die höchste Spitze bildet das: „der mein Brot ißt", nicht etwa bloß mein Tischgenosse, sondern: derjenige, dem ich zu essen gebe an meinem Tische, vgl. 2 Sam. 9, 11: Und Mephiboseth soll essen an meinem Tische, wie einer von den Söhnen des Königs, V. 13, C. 19, 29. 1 Kön. 18, 19. Selbst ein Thier ist dankbar gegen den, der ihm sein Futter reicht, vgl. Jes. 1, 3. Der Mensch, o der Unnatur, vergißt dieser Pflicht. Er tritt seinen Brotherrn, seinen liebenden Versorger mit Füßen. — Diesen Psalm nun, besonders den angeführten Vers betrachtet der Heiland als Weissagung auf sich im Verhältnisse zu Judas. Schon vor dem Beginn des Mahles, nach Beendigung des Fußwaschens, führt er ihn nach Joh. 13, 18 ausdrücklich an: „Ich sage nicht von allen; ich weiß, welche ich erwählet habe; sondern damit die Schrift erfüllet werde (zu ergänzen: muß es auch an mir realisirt werden): der mit mir das Brot isset, hat wider mich erhoben seine Ferse." — Daraus, daß der Heiland die Psalmenstelle mit so großem Nachdruck auf sich bezieht, ihre Realisirung in seinen Schicksalen als unerläßlich bezeichnet, haben viele ältere Ausleger geschlossen, der ganze Psalm müsse im strengen und eigentlichen Sinne Messianisch sein. Dieser Annahme stehen aber unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, namentlich das: „sei mir gnädig, heile meine Seele; denn ich habe gesündigt gegen dich." Obgleich nach der einen Seite hin der Verfasser um Gottes willen und als Gottes Knecht leidet, obgleich das Göttliche in ihm verfolgt wird, so muß er doch auf der andern Seite sein Leiden als Strafe seiner Sünde betrachten. Handelte der Psalm direct und ausschließlich von Christo, so dürfte nur die erste Seite hervorgehoben werden, die ihm allein eigenthümlich ist. Der Grund aber, den man für die direct Messianische Auffassung anführt, zeigt sich bei näherer Betrachtung als nicht beweisend. Der Heiland schneidet durchgängig nicht scharf durch zwischen direct und typisch Messianischen Weissagungen. Ganz natürlich. Denn auch die letzteren sind wirkliche Weissagungen auf ihn. Der Unterschied ist nur der, daß der Gedanke in den ersteren in bestimmter Anwendung auf ihn schon ausgesprochen ist, so daß sie leichter zu handhaben sind. Dagegen in den letzteren

ist die Idee entweder in specieller Anwendung auf ein anderes Subject, oder im Allgemeinen ausgesprochen. Sie muß also entweder beides zugleich von ihrer individuellen Bestimmtheit befreit und dann wieder dem Individuo angepaßt werden, oder doch wenigstens das letztere. Immer aber ist dasjenige vorhanden, was auch in den individuell Messianischen Weissagungen die Hauptsache, den Kern bildet, der beseelende Gedanke, und somit auch die absolute Nothwendigkeit der Erfüllung. Wenden wir dieß auf den vorliegenden Fall an. Mag nun der Psalm sich auf individuelle Verhältnisse Davids beziehen, oder mag er von Anfang an zum Gebrauche aller derer bestimmt sein, welche sich mit David in gleicher Lage befinden, immer liegt ihm der Gedanke zu Grunde, daß das Göttliche, wenn es eintritt in die Welt der Sünde, von ihr, die das Licht nicht ertragen kann, weil ihre Werke böse sind, gehaßt und angefeindet wird, — seine Träger nicht selten selbst von denjenigen verrathen und verkauft, mit denen sie durch die heiligsten Bande verknüpft sind, die ihnen alles verdanken. Diese Wahrheit nun mußte sich an Christo weit vollkommener realisiren, wie an irgend einem Knechte Gottes vor ihm. Je reiner und vollkommener die Offenbarung des Göttlichen ist, desto furchtbarer muß der sie begleitende Gegensatz der Sünde sein. So ist die Erscheinung des Heilandes ohne Begleitung eines Gegensatzes, wie er sich in Judas Ischarioth concentrirte, nicht denkbar, so wie auf der andern Seite, daß ein solcher Gegensatz sich findet, wie die ganze Weltgeschichte seines Gleichen nicht hat, laut dafür zeugt, daß er der Heiland ist. — Jetzt ist noch ins Auge zu fassen, was den Heiland veranlaßte, grade beim Essen, und zwar beim letzten Mahle so hervorzuheben, daß die Weissagung an ihm in Erfüllung gehen müsse und jetzt in Erfüllung gehe. Es kommt hier eine doppelte Beziehung in Betracht. 1) Grade hier realisirte sich die Weissagung in ihrer eigenthümlichen Form und durch diese Uebereinstimmung der Form wurde die Uebereinstimmung des Wesens veranschaulicht. Der Heiland, wie er als Hausvater in der Mitte der Seinen sitzt, und wie auch der Verräther von seinem Brote ißt, stellt den individualisirenden Zug des Psalmes: der mein Brot ißt, tritt mich mit Füßen, in symbolischer Handlung dar.

2) Das Mahl hat eine tiefe symbolische Bedeutung, so daß das Essen den Gedanken an die Weissagung auch dann besonders lebhaft hervorgerufen haben würde, wenn der Grundgedanke, der Verrath an dem Wohlthäter, in ihr in anderer Form ausgesprochen wäre. Daß die Jünger, und unter ihnen auch Judas, mit dem Heilande essen, ist ein Zeichen, daß er Hausvater ist, eine thatsächliche Erklärung, daß er zu ihnen in dem Verhältniß des väterlichen und liebenden Versorgers steht. Als solcher aber hat er ihnen nicht bloß leibliche, sondern auch geistliche Nahrung zu reichen, und daß sie seine Gäste sind bei dem leiblichen Mahle, ist ein Unterpfand, eine thatsächliche Verheißung der geistlichen Bewirthung, die er ihnen gewährte. Täglich war auch sein geistlicher Tisch für die Seinen reichlich gedeckt; täglich war auf ihm auch dem Verräther freigebig die Speise zum ewigen Leben dargeboten worden. Hier war mehr denn David, so viel mehr als die himmlische Speise mehr ist, als die irdische. Sofern nun jedes Mahl, bei dem der Herr die Seinigen um sich versammelt hatte, den Gedanken an ihn als den geistlichen Versorger hervorrief, mußte es auch den Gedanken an die Undankbarkeit des Judas ganz besonders hervorrufen. Nun sehen wir auch, warum grade beim letzten Mahle der Schmerz Christi über seinen Verräther so stark hervorbrach. Auch diese Thatsache erfordert, daß, wie wir schon nachgewiesen, Judas diesem Mahle bis zu seiner Vollendung, daß er nicht bloß dem Passamahle, sondern auch dem Abendmahle beiwohnte. Dieß letzte Mahl war nicht bloß wie jedes andere ein Abbild der geistlichen Speisung. Die leibliche Speisung nahm vielmehr zum Schlusse selbst einen geistlichen Charakter an. Es fand hier die höchste Vollendung der geistlichen Speisung statt. Der Heiland reichte den Seinigen in dem Brote und dem Weine seinen Leib und sein Blut. Als Judas diese Speise aus seinen Händen empfing, und dann herausging, ihn zu verrathen, da erhielt das: „der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen", seine höchste, seine gräßliche Wahrheit. — Jetzt erst wird das ἐταράχθη τῷ πνεύματι des Johannes vollkommen begreiflich. Der Grund der tiefen Bewegung war das Anschauen der tiefen Verderbtheit der menschlichen Natur in dem Beispiele des Judas. Dieser kam

nicht bloß als Individuum in Betracht, obgleich er schon als solches die Gefühle zugleich des Mitleides und der Entrüstung hervorzurufen geeignet war. Der Heiland erblickt in ihm, der grade, damit er dieß sei, nach dem Rathe des Herrn in seine nächste Nähe, in den Kreis der Apostel versetzt war, welche die ganze Kirche vorbildeten, — einen Typus, eine Realweissagung auf alle die, welche im Besitze aller Gnadenmittel, im Genusse aller durch ihn erworbenen Segnungen sich den Einflüssen des Reiches der Finsterniß hingeben, und also wie er Kinder des Verderbens werden, denen es besser wäre, wenn sie nie geboren worden, einen Typus zunächst des Unglaubens und der Strafe des Judenvolkes, mit dem Judas nicht umsonst den Namen gemeinsam hatte, dann aber auch des Unglaubens und seiner Strafe inmitten der Christenheit.

Warum erklärt aber der Heiland sich so bestimmt und ausführlich über den Verrath des Judas? Den Hauptzweck gibt er selbst an, bei Joh. v. 19: „Jetzt sage ich es euch, ehe es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet, daß ich es bin." Hätte der Heiland sich gar nicht über den Verrath des Judas erklärt, so konnte derselbe den Jüngern zum großen Anstoß gereichen. Der Gedanke lag nahe, daß er sich in seiner Person geirrt, daß er in gutmüthiger Täuschung die Schlange am Busen genährt. Sagte der Heiland aber den Verrath voraus, so schwand dieser Gedanke, es lag klar vor Augen, daß er den Judas grade damit er ihn verrathe unter seine Apostel aufgenommen. Die Uebereinstimmung der Weissagung und der Wirklichkeit zeigte, daß ihm wie Gott die Herzen der Menschen offen lagen, so daß er den in ihren innersten Tiefen verborgenen Gedanken erkannte, noch ehe er zur That geworden. — Nicht bloß aber, daß er mit Absicht den Judas erwählete, will der Heiland den Seinen zeigen, sondern auch auf den Grund dieser Absicht will er sie hinweisen. Dieß geschieht durch die wiederholte Hindeutung auf die Psalmenstelle, welche die in der Idee liegende Nothwendigkeit begründete, daß grade einer aus der nächsten Nähe des Heilandes ihn verrathen mußte. — Daß aber außerdem noch andere Nebenzwecke bei den Aeußerungen Jesu über seinen Ver-

räther stattfanden, das erhellt aus der Art und Weise, wie der Heiland die Erklärung gibt. Nothwendige Folge derselben, da der Heiland so ganz im Allgemeinen sprach, war die, daß die Jünger sich einander ansahen, daß jeder fragte, ob er es sei. Diese nothwendige Folge muß als Absicht des Heilandes aufgefaßt werden. Er wollte allen seinen Jüngern Veranlassung zur ernstesten Selbstprüfung geben. Diese mußte für sie die schönsten Früchte tragen. Fanden sie gleich in sich nicht das, was die Frage des Heilandes sie zu suchen veranlaßte, so fanden sie doch manches Andere, was sonst sich leicht ihren Blicken entzogen haben könnte; sie fanden in sich den Keim alles dessen, was bei dem Verräther durch seine Schuld zu voller Entwicklung gekommen war. Sie waren ja Menschen, wie er, aus sündigem Samen gezeugt. Dessen werden sie sich durch die Prüfung eben so bewußt, daß sie, obgleich sie selbst sich des furchtbaren Verbrechens nicht schuldig finden können, sich selbst nicht trauen, und ängstlich jeder den Heiland fragen, ob sie es seien. Diese Gemüthsverfassung rief ihnen laut das: „wachet und betet, auf daß ihr nicht in Anfechtung fallet, der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach", zu. — Dieser Zweck nun beschränkt sich nicht auf die Apostel allein. Wie in ihnen, so will auch noch in uns der Heiland die Frage: bin ich es, hervorrufen. Judas ist nicht ein Satan, so daß seine That uns nichts anginge; er ist ein Mensch wie wir; er ist nicht bloß Individuum; er ist Typus, und eben weil er dieß ist, so ist das Fut. παραδώσει auch jetzt noch nicht in das reine Prät. verwandelt. — Endlich muß noch als Zweck Christi der betrachtet werden, auf den Verräther selbst zu wirken. Daß eine solche Wirkung noch stattfinden konnte, das wird bezeugt durch das: „nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn", des Joh. v. 27. Also erst zu Ende des Gespräches wurde der Verräther vollkommenes Eigenthum des Fürsten der Finsterniß, und als solches vollkommen aus dem Bereiche der Einwirkung des Herrn und seines Geistes ausgeschlossen. Bis dahin war er diesen Einwirkungen noch offen; es fand noch die Möglichkeit, wenn auch nicht mehr die Wahrscheinlichkeit seiner Errettung aus des Satans Strick statt. Und so lange diese Möglichkeit noch stattfand, dürfen wir es der Liebe

und Barmherzigkeit des Heilandes zutrauen, daß er nicht von ihm abgelassen. Dieß wird auch durch die Art, wie er den Verräther behandelt, zur Gewißheit. Er vermeidet es sorgfältig, ihn vor seinen Mitaposteln bloßzustellen; er spricht mehr den Schmerz als die Entrüstung über seine That aus. Hätte nun Judas sich nicht verstockt, so hätte die Erklärung des Heilandes ihn noch an dem Rande des Abgrundes vor dem Falle bewahren können. Welch ein ausgelernter Heuchler er war, das erhellt schon daraus, daß die Jünger auch da noch nicht einmal Verdacht gegen ihn schöpfen, als der Heiland schon einen aus ihrem Kreise als Verräther bezeichnet hat, ja daß auch diejenigen, denen der Heiland näheren Aufschluß gegeben, seine Absicht noch nicht wußten, als er sich entfernt. Judas weiß, daß die Thür seines Herzens so fest verschlossen ist, daß kein Mensch sie öffnen kann; niemanden hat er zum Mitwisser seines Geheimnisses gemacht; nicht über Worte bloß, auch über Blicke hat er gewacht. Da spricht der Heiland auf einmal sein: „wahrlich, wahrlich einer von euch wird mich verrathen", aus, und daß er grade ihn meine, das erklärt er ihm, indem er ihm den Bissen reicht. Da hätte es ihm wie Schuppen von den Augen fallen sollen; das ganze Unternehmen des Judas ist nur von der Voraussetzung aus begreiflich, daß die bis zum Wahnsinn gesteigerte Sünde in ihm das Bewußtsein um Christi göttliche Natur gänzlich verdunkelt hatte. Ehe jemand Gottes Sohn verräth, muß er sich überreden, daß er nicht Gottes Sohn sei. Da leuchtet ihm auf einmal die göttliche Natur, der allein die Allwissenheit angehört, wie ein Blitz entgegen; nicht zweifelnd, nicht ahnend, nicht vermuthend spricht der Heiland; die Zukunft liegt so klar vor ihm, wie die Gegenwart. Wenn irgend etwas auf ihn noch einwirken konnte, so war es dieß. Aber das Licht, was in seine Finsterniß hineinscheint, muß, weil durch seine Schuld dadurch kein Licht in *ihm* angezündet wird, eine verstärkte Finsterniß hinterlassen. Der letzte Versuch zum Heile gibt grade die Entscheidung zum Verderben. Auch diese Wirkung muß, da sie eine wirkliche ist, als vom Heilande beabsichtigte betrachtet werden. Wie alles, was der Heiland an Judas gethan, so war auch dieß letzte zugleich dazu bestimmt, die Sünde zu brechen und die Sünde

zu reifen. Das Letztere ist nicht etwa zufälliger Erfolg. Dieß behaupten, heißt die Gerechtigkeit aus Gott austilgen, und sein ganzes Wesen in bloße Barmherzigkeit auflösen, die nur in ihrer Verbindung mit der Gerechtigkeit diesen Namen verdient. Dann beantworte man die Frage, warum der Heiland den Judas in seine nächste Nähe nahm und ihn dadurch zu einer so furchtbaren Steigerung der Sünde brachte, während er sonst wie ein gewöhnlicher Geizhals gelebt haben und gestorben sein würde. Die Lehre, daß Gottes Veranstaltungen zum Heile zugleich die Bestimmung haben, diejenigen, welche sie nicht annehmen wollen, zum Gerichte zu reifen, zieht sich durch die ganze Schrift hindurch, und ebenso zeugt für sie die ganze Geschichte. Ist das Evangelium, wo es lebendig verkündigt wird, immer nicht bloß ein Geruch zum Leben, sondern auch ein Geruch zum Tode, so kann auch der letztere Erfolg kein zufälliger, er muß in der sittlichen Weltordnung, in Gott begründet sein.

2. „Die Jünger sahen sich also an, nicht wissend, von wem er rede", Joh. v. 22. Und sehr betrübt fingen sie an, ein jeder von ihnen ihm zu sagen: „Bin ich es, Herr?" Matth. v. 22, Marc. v. 19. Effectus, bemerkt Lampe, in proditoris quidem saxeo corde erat nullus, sed eo major in reliquis discipulis. Sie sahen sich einander an, weniger, um auf des andern Gesichte zu lesen, ob er vielleicht der Verräther sei, als vielmehr jeder, ob er selbst nicht von den Andern für den Verräther gehalten werde, ob er es nicht sei, ohne es zu wissen. Debilis erat caro et fallax cor, bemerkt Lampe, et ob oculos versabatur, quousque ipsi fideles V. T., David, Salomo et alii prolapsi essent. Dem Sichansehen bei Joh. folgt das Fragen bei Matth. und Marc. Jeder hält sich nicht eher für sicher vor diesem größten aller Uebel, bis er aus dem Munde des Heilandes selbst die Bestätigung des Ausspruches des eignen Herzens erhalten, daß er es nicht sei. Für das ἕκαστος des Matth. hat Marc. εἷς καθ' εἷς, einer für einer. Ebenso Joh. 8, 9, in dem unächten Abschnitt von der Ehebrecherin, εἷς καθεῖς, Röm. 12, 5, das καθεῖς zusammengesetzt aus κατὰ und εἷς, nach der Analogie von οὐδείς und μηδείς. Zur Erklärung des Nominativ bemerkt schon Bengel ganz

richtig κατά ut ἀνά, μετά adverbiascit. Die Griechischen Gramm. erklären diese Form für eine nicht Attische statt καθ' ἕκαστον. Aber gerade die von den Gramm. verworfenen Formen sind im N. T. besonders häufig. Die vermeintliche Emendation von Schulz: εἷς κἀθεῖς, contrahirt aus καὶ εἶτα εἷς ist schon von Fritzsche gehörig zurückgewiesen worden. Das κἄτα findet sich im ganzen N. T. nie.

3. Matth. v. 23, Marc. v. 20. Man erklärt diese Worte gewöhnlich so, als ob sie die Frage der Jünger beantworten sollten, und anzeigen, wer der Verräther sei. Man übersetzt sie daher: Derjenige, welcher mit mir eben die Hand in die Schüssel taucht, der wird mich verrathen. Da entsteht nun die Schwierigkeit, daß der Heiland hier eine ganz offene Bezeichnung des Verräthers geben würde, und doch kann eine solche hier gar nicht angenommen werden. Denn alsdann ist es ganz unbegreiflich, weshalb Petrus bei Johannes den Heiland noch heimlich fragt, wer der Verräther sei, und ebenso fällt dann auch die Frage des bereits vor Allen entlarvten Judas bei Matth. weg. Man hilft sich nun so, daß man sagt, die Erzählung des Matth. und Marc. sei aus Joh. zu vervollständigen, bei diesem entspreche das: „der ist es, dem ich eintauchend den Bissen geben werde, und er tauchte den Bissen ein und gab ihn dem Judas." Aus der Vergleichung dieser Stelle zeige sich, daß der Heiland die hier angeführten Worte heimlich zu Johannes und durch diesen zu Petrus gesprochen. Dagegen spricht nun aber Folgendes: 1) Der Heiland würde dann die Fragenden ganz ohne Antwort lassen. Denn was er leise, und so, daß die übrigen nichts davon merkten und merken sollten, zu Johannes sprach, kann nicht als solche betrachtet werden. Als Antwort auf die Frage der Jünger werden aber die Worte von Matth. und Marc. ausdrücklich bezeichnet. 2) Es läßt sich gar nicht denken, daß Matth. und Marc. jenen wichtigen Umstand, daß die Worte nur heimlich zu Johannes gesprochen sein sollten, ganz übergangen haben. Dieß wäre eine wesentliche Alteration der Thatsache. Die Ansicht von dem ganzen Hergange würde sich durch diese Auslassung anders gestalten. 3) Es fände sich dann zwischen Matth. und Marc. und zwischen Joh. ein unvereinbarer

Widerspruch. Bei den ersteren redet der Heiland von demjenigen, der mit ihm die Hand in die Schüssel tauche, bei Joh. dagegen taucht der Heiland selbst einen Bissen in die Schüssel und gibt ihn dem Judas.

Grund des ganzen Mißverständnisses ist der, daß man die Bedeutung nicht eingesehen, die der Heiland der Psalmenstelle beilegt. Es wird hier gar keine nähere Bestimmung des Individuums des Verräthers gegeben. Der Sinn ist, wie Glöckler ganz richtig erkannt hat, der: „Einer von denjenigen, welche mit mir aus derselben Schüssel essen, wird mich verrathen." „Es wird" — fügt er hinzu — „also mit diesem Satze beinahe dasselbe ausgedrückt, was Christus schon vorher v. 21 sagte, daß nämlich einer seiner Jünger ihn verrathen würde. Jesus wiederholt hier seine Worte noch einmal, und zwar auf eine etwas veränderte Weise, welche nach der Sitte des Morgenlandes, wo die Tischgenossen als Personen angesehen werden, mit welchen man in der engsten Freundschaft stand, noch tiefer in das Herz des Verräthers eindringen und ihn warnen sollte." Im Allgemeinen ganz richtig; nur, daß auch hier noch die Beziehung auf die Psalmenstelle zu sehr außer Augen gelassen wird. Diese allein zeigt, daß in der Antwort des Erlösers ein wesentlich neues Moment enthalten ist. In v. 21 nur: einer von euch; jetzt wird das Furchtbare des Verbrechens noch dadurch gesteigert, daß dieser eine zu denen gehöre, die von des Heilandes Brot essen, so daß sich die Scene aus dem Psalme buchstäblich wiederhole. Daß das ὁ ἐμβάψας des Matth. und das ὁ ἐμβαπτόμενος des Marc. nicht etwa nothwendig auf ein bestimmtes Individuum führt, daß man vielmehr erklären müsse: einer von den zwölfen, und zwar ein solcher, der u. s. w. — zeigt hinreichend das ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ des Marc. v. 18, wo niemand daran denkt, daß eine Bestimmung des Individuums gegeben werde. Bestätigt wird die Richtigkeit der Erklärung auch durch Luc. 22, 21, wo der Heiland ebenfalls auf das Unwürdige aufmerksam macht, daß einer seiner Tischgenossen ihn verrathe: πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης. Dann ist auch zu bemerken, daß bei Marc. dem ὁ ἐμβαπτόμενος u. s. w. das εἷς ἐκ τῶν

δώδεκα vorangeht. — Wenig zu bedeuten hat was Olshausen gegen diese Erklärung oder eigentlich gegen eine falsche Modification derselben: der täglich mit mir ißt und trinkt, statt: der jetzt, bei diesem heiligen Mahle, mein Brot ißt, erinnert. „Das paßte ja auf alle Jünger, und war demnach keine Antwort auf die Frage: bin ich es." Denn wer sagt uns, daß es nicht auf alle Jünger passen, den Verräther nur als einen aus ihrer Mitte bezeichnen sollte? Alle sollten tiefer in die Selbstprüfung hineingeführt, dem Verräther das Abscheuliche seiner That noch näher ans Herz gelegt werden, ohne ihn öffentlich zu beschämen, und dadurch die heilsame Wirkung zu hindern, in ihm sollten alle diejenigen in allen Zeiten der Kirche kräftig getroffen werden, deren Typus und Repräsentant er ist. Eine directe Antwort auf die Frage der Jünger konnte gar nicht gegeben werden. Eine solche findet auch nach der gangbaren Erklärung nicht statt, ja die Jünger werden nach ihr, was schon gegen ihre Richtigkeit geltend gemacht worden, ganz ohne Antwort gelassen. — Uebrigens ist τρυβλίον die Schüssel, worin die Brühe, חרוסת, sich befand, von der wir früher gesprochen, und worin die Stücke des ungesäuerten Brotes eingetunkt wurden.

Es folgt nun auf die Andeutung der Schuld in ihrer ganzen Größe die Ankündung der ihr entsprechenden Strafe, Matth. v. 24, Marc. v. 21. Das ὑπάγει entspricht dem Hebr.: הלך. Es bezeichnet das Abtreten von dem Schauplatze des irdischen Lebens. Damit dieses nicht als Werk des Verräthers erscheine, sondern als bedingt durch eine höhere Nothwendigkeit, damit also jedem für den Gottessohn, der sich freiwillig zum Menschensohn erniedrigt hat, herabsetzenden Schlusse vorgebeugt werde, wird das καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ hinzugefügt. Die Weissagungen kommen hier in Betracht als Ausdruck der in dem Wesen Gottes beruhenden Nothwendigkeit, der ewigen Wahrheit, die unabhängig von ihnen sie beherrscht; die zugleich sie hervorgerufen, und die Geschichte hervorruft. Wäre der Tod des Heilandes nicht an sich nothwendig, so würde er nicht vorhergesagt sein. Der Heiland beruft sich aber auf die Idee, insofern sie in den Weissagungen ausgesprochen ist, weil eben aus diesem Ausgesprochensein ihr

Vorhandensein, ihre Gültigkeit erhellte. Die Weissagung ohne Idee wäre eine bloße Wahrsagung; die Idee ohne Weissagung würde der göttlichen Bezeugung ihrer Wahrheit entbehren. Der Heiland mußte leiden und sterben, weil dieß in den Weissagungen des A. T. vorherverkündet worden; es war vorher verkündet worden, weil er leiden und sterben mußte. — Nachdem der Heiland nun den Schein der Zufälligkeit beseitigt hat, der aus der menschlichen Veranlassung seines Todes entstehen konnte, und gezeigt, daß dieser, wenngleich zufällig, indem von einer freien That eines Menschen abhängig, doch zugleich nothwendig sei, weil diese zufällige Veranlassung, diese freie That einem ewigen Rathschlusse Gottes dienen muß, für dessen Verwirklichung auf sie gerechnet worden ist, zeigt er nun auf der andern Seite, daß diese göttliche Nothwendigkeit die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Verräthers nicht ausschließe. Die Art, wie der Heiland sich über die Strafbarkeit und Strafe des Verräthers ausspricht, gehört zu den Beweisen gegen die Lehre von der Wiederbringung. Wer auch nach Millionen von Jahren zur Seligkeit gelangte, von dem könnte nicht gesagt werden, daß es ihm besser sei, nicht geboren zu sein. Die Vertheidiger der Lehre von der Wiederbringung suchen sich hier freilich durch die Annahme einer sprichwörtlichen Redensart zu helfen. Aber es ist damit gar nichts gesagt. Gesetzt, es bestand eine solche sprichwörtliche Redensart, so ist doch nicht anders zu denken, als daß der Heiland, wenn er sie in diesem hochfeierlichen Momente gebrauchte, sie auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückführte. Daß die Worte in ihrer ganzen Strenge zu nehmen sind, das zeigt auch das entsprechende *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* Joh. 17, 12, der Sohn des Verderbens, s. v. a. der dem ewigen Verderben Angehörige, Geweihte, eine Bezeichnung, welche im N. T. noch einmal 2 Thess. 2, 3 vom Antichrist gebraucht wird, der furchtbarsten Concentration des sündlichen Verderbens auf Erden; und besonders das: „nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn hinein", Joh. 13, 27. Bezeichnen diese Worte eine unbedingte Hingabe des ganzen Wesens an das böse Princip, so kann von einem dereinstigen Wiedergelangen

zum Heile nicht die Rede sein. Bliebe aber noch irgend ein Zweifel übrig, so würde er doch beseitigt durch die Parallelstellen über die Sünde wider den heiligen Geist. Der Heiland sagt von ihr, daß, während alle anderen Sünden vergeben werden können, diese nicht, weder in dem gegenwärtigen noch in dem zukünftigen Leben; Johannes, der Jünger der Liebe, es gebe eine Sünde, für die man nicht beten solle, weil jedes Gebet nach dem Willen Gottes sein soll, die Errettung eines solchen Sünders aber dem Willen Gottes entgegen, eine Stelle, 1 Joh. 5, 16, welche allen Milderungsversuchen moderner Ausleger widersteht, denn wenn sie meinen, sie spreche nicht dagegen, daß der Todsünder sich bekehren und somit der christlichen Fürbitte würdig machen könne, so übersehen sie, daß, wo Bekehrung möglich, grade sie den wichtigsten Gegenstand der Fürbitte bilden müßte, daß grade der Zustand des Nichtbekehrten aber Bekehrungsfähigen am dringendsten zur Fürbitte einladet; der Verfasser des Briefes an die Hebr., es sei unmöglich, ἀδύνατον, daß diejenigen, welche diese Sünde begangen, erneuert würden zur Buße, Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. Wäre nun nur eine einzige von allen diesen Stellen vorhanden, so könnte man noch mit einigem Scheine sagen, der Ausdruck sei in ihr hyperbolisch. Wer dieß aber nun, da eine ganze Reihe von Stellen vorliegt, bei allen sagen will, zeigt nur, daß es ihm nur darum zu thun ist, um jeden Preis eine ihm lästige Wahrheit los zu werden. Welche sonderbare Annahme, daß der Heiland und seine Apostel grade bei diesem Punkte überall, wo sie ihn berühren, jedesmal in Hyperbeln sprechen sollten; statt: wäre er nicht geboren, so würde er manches Leid weniger gehabt haben, oder: es wäre ihm fast besser, nicht geboren zu sein, ohne weiteres, es wäre ihm gut, nicht geboren zu sein; statt: sie wird schwerer vergeben, wie die übrigen Sünden — sie wird nicht vergeben, weder in diesem Leben noch in dem zukünftigen; statt: es ist sehr schwer, es ist unmöglich. Dann hat ja auch bei 1 Joh. 5, 16 die Annahme einer Hyperbel gar keinen Sinn. Wäre die Sünde überhaupt vergeblich, so müßte ja in Bezug auf sie grade am meisten gebetet werden, durch welche Bemerkung auch diejenigen zurückgewiesen werden, welche sich darauf berufen, Johannes sage

sehr milde: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. Daß dieß nicht dem deutschen: ich will nicht grade sagen u. s. w. gleich gilt, daß die Milde nur eine scheinbare ist, das nicht als betont zu denken, geht einfach daraus hervor, daß die Sünde, wenn sie eine zwar schwere, aber doch vergebbare wäre, grade um so mehr zur Fürbitte reizen müßte. Uebrigens entspricht die dortige Bezeichnung der Sünde wider den heiligen Geist als der ἁμαρτία πρὸς θάνατον genau der Bezeichnung des Judas bei Joh. als des υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Denn die ἀπώλεια, das ewige Verderben, ist dasselbe was θάνατος, der geistliche Tod.

Nun könnte man gegen die Vergleichung jener Parallelstellen in Bezug auf die Sünde wider den heiligen Geist mit dem Urtheil über Judas einwenden, Judas habe die Sünde wider den heiligen Geist nicht begehen können, weil er nie wiedergeboren gewesen. Allein die Stelle Matth. 12, 31, wo der Heiland die Pharisäer vor dieser Sünde warnt, als einer solchen, die dem Keime nach in ihnen schon vorhanden ist, und jeden Augenblick zur Vollendung kommen kann, zeigt hinlänglich, daß diese Sünde nicht bloß von den Wiedergebornen begangen werden kann, sondern auch von denjenigen, denen ein zur Wiedergeburt hinreichender Gnadenbeistand dargeboten, von ihnen aber durch Schuld ihrer Verhärtung zurückgestoßen worden. So war es mit Judas. Der äußern Gnade, die er durch die nächste Nähe des Heilandes genoß, ging, wie immer beides in der engsten Verbindung steht, ein gleich großes Maß der innern Gnade zur Seite. Alle seine elf Mitjünger waren, wie der Herr beim Fußwaschen ausdrücklich erklärt, durch diese Gnade rein geworden; der heilige Geist war in sie hereingekommen; nur Judas blieb unrein und weil die Darbietung der Gnade nie ohne Wirkung sein kann, jeder Fußbreit Landes, der Gott streitig gemacht, zugleich dem Satan eingeräumt wird, so füllte bei ihm die Stelle, die bei den andern Jüngern Gott einnahm, der Satan. Was sollte der Herr nun ferner an ihm thun? Alle Mittel der Gnade waren erschöpft. Sie hatten nur dazu gedient, ihn zu vollendeter Verhärtung zu führen, den letzten Anknüpfungspunkt der Gnade zu vernichten. Jetzt stand er zu Gott dem Barmherzigen in keiner Beziehung mehr, aber deshalb

war noch nicht alle Beziehung zu Gott aufgegeben. Von der Gnade hatte er sich frei gemacht, aber eben damit war er der Gerechtigkeit verfallen. Die Tugenden deß, der ihn aus der Finsterniß berufen zu seinem wunderbaren Lichte, wollte er nicht verkündigen; durch seinen Untergang ein stummer und doch laut redender Zeuge der Herrlichkeit desjenigen sein, der ihn mit Ketten der Finsterniß gebunden, mußte er. Die Verdammniß zeugt eben so laut von Gott, als die Seligkeit; denn an den Verdammten werden nicht weniger, wie an den Seligen die ewigen Gesetze der sittlichen Weltordnung vollzogen. Die Erlösten singen, die Verdammten weinen das Lob Gottes. Welch ein sprechender Beweis für Gottes Dasein und Herrlichkeit ist nicht schon der Seelenzustand des Judas nach dem Verrathe! Ein ebenso sprechender wie das Ende eines solchen, der in dem Herrn stirbt! Keine Spur von wahrer Buße, und doch Verzweiflung; kein Glaube, und doch Reue; kein äußerer Rächer, und doch verfolgt ihn überall die Stimme: du, ein zweiter Kain, hast gesündigt, verrathend unschuldig Blut. Sie läßt ihm keine Ruhe, bis er zunächst durch seinen irdischen Tod denjenigen preist, den er durch sein Leben nicht verherrlichen wollte.

4. Die Frage des Petrus durch Johannes und die symbolische Antwort des Heilandes, Joh. v. 23—26. Johannes nennt seinen Namen nicht, wie gewöhnlich in seinem Evangelio, sondern bezeichnet sich nur als den Jünger, welchen Jesus liebte. Vgl. 19, 26; 21, 7. 20. Das war sein neuer Name, das die wesentlichste Beziehung seines Wesens. Bengel: optabilius est amari ab Jesu, quam nomine proprio celebrari. Indessen ist diese Bezeichnung so stehend — sie kommt auch da vor, wo nicht wie hier eine specielle Aeußerung dieser Liebe angeführt wird, z. B. 20, 2 — daß man sich mit Bengel zu der Annahme veranlaßt findet, sie vertrete zugleich die Stelle des Nom. propr. Johannes heißt: den Jehova liebt, qui apud dominum gratia valet. Johannes pflegt durchgängig auf Christum zu übertragen, was im A. T. von Jehova vorkommt, wie er z. B. in 12, 41 sagt, Jesaias habe bei seiner Weihe die Herrlichkeit Christi gesehen, während Jesaias selbst von der Herrlichkeit Jehovas redet. So

betrachtet er denn seinen Namen als eine Weissagung, unendlich herrlicher erfüllt als die menschlichen Werkzeuge, die unter Gottes Leitung ihm denselben beilegten, es ahnen konnten. Sein Name ist nicht mehr bloßer Schall, er ist der innerste Ausdruck seines Wesens. Lampe bemerkt, Johannes habe, daß er von Jesu geliebt werde, aus seiner brennenden Liebe zu Jesu erkannt. Aber dabei wird man nicht stehen bleiben dürfen. Sich vorzugsweise als den Jünger zu bezeichnen, welchen Jesus liebte, würde von Seiten des Johannes eine Anmaßung gewesen sein, wenn dieser Vorzug nicht, gradeso wie der Primat des Petrus, auf einer Erklärung Christi selbst beruht hätte, und also dem Gebiete selbstliebiger Einbildung entnommen gewesen wäre. Aller Wahrscheinlichkeit nach gab Jesus diese Erklärung in der Form der Ausdeutung des Namens Johannes. Dafür spricht, daß Jesus sonst mehrfach dem geistlichen Character seiner Apostel durch die Beilegung eines zweiten Namens einen Ausdruck gab, wie er z. B. den früheren Levi Matthäus nannte, den früheren Judas Thaddäus, den früheren Simon Petrus, wie er dem Thomas diesen Namen gab, um auf den für ihn characteristischen Dualismus von Glaube und Unglaube hinzuweisen. Wo der Eigenname selbst nur ausgedeutet zu werden brauchte, da lag es nahe, ihn beizubehalten und durch die Deutung zu heiligen. — Das ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ ist aus der Tischsitte der Alten zu erklären. Man lag nämlich bei Tische so, daß man den Obertheil des Körpers mit der linken Hand unterstützte, den Kopf nach dem Tische zugekehrt hatte, und die rechte Hand zum Essen freibehielt, die Füße weiter zurück. Der zweite lag im Divan, der gewöhnlich drei Personen faßte, mit dem Kopf gegen die Brust des ersten. Johannes betrachtet offenbar diese seine Lage als eine symbolische, als eine Verkörperung des ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς; er erblickt in der äußeren Nähe ein Abbild der inneren, und dieß mit Recht, da ja der Heiland, der die Plätze ordnete, ihm gewiß nicht zufällig diesen Platz angewiesen. Es scheint, daß, sowie er den Anfang des Kreises bildete, so Judas, der Verräther, ihn beschloß; und so an der andern Seite zunächst an Jesu zu Tische lag, eigentlich aber, weil am Ende der Reihe, den äußersten Platz von ihm aus

einnahm. Dieß erhellt daraus, daß der Heiland ihm den Bissen reichen, und ihm heimlich die Worte Matth. v. 25 und Joh. v. 27 sagen kann, während es dem Petrus unmöglich war, heimlich mit dem Herrn zu sprechen. So war also die ganze Anordnung der Plätze, obgleich den meisten Jüngern unbewußt, eine symbolische. Wäre die Thätigkeit für das Reich Gottes in Betracht gekommen, so würde der eifrige, energische, thatkräftige Petrus die Stelle zunächst bei Jesu erhalten haben; er war der Fels, auf den der Heiland seine Kirche gründen wollte, der Hirt, der seine Lämmer weiden sollte. Er nimmt in den Verzeichnissen der Apostel immer die erste Stelle ein; aber hier kam nicht dasjenige in Betracht, was die Apostel als Apostel, sondern was sie nach ihrer persönlichen Stellung zum Herrn, als geistliche Reben an ihm, dem Weinstocke, waren. Hier kam es nicht auf das Thun an, sondern auf das Sein. Hier erhielt die zarte, innige Liebe den Vorzug vor dem feurigen Eifer.

V. 24. Der fernerliegende Petrus winkt dem Johannes. Daß er keines andern Mittels der Verständigung zu bedürfen glaubt, und daß Johannes ihn sogleich versteht, weist darauf hin, daß beide auf das engste verbunden waren, und daß der eine in der Seele des anderen lesen konnte. Die Innigkeit des Verhältnisses grade zwischen Petrus und Johannes wird auch durch andere Stellen bezeugt, 20, 2; 21, 7. 20. Neidlos liebte jeder in dem andern die verschiedne, aber in ihrer Art gleich ausgezeichnete Gabe des Herrn, betrachtete jeder das Wesen des andern als die Ergänzung des seinigen. — Daß Petrus, während die andern Jünger verstummen, nicht ruht, bis er über die Person des Verräthers Aufschluß erhalten, ist für ihn characteristisch. Lampe: Nota hic Petri temperamentum fervidum. Petrus perplexitatis impatiens est, qua animus ejus juxta cum reliquis distrahebatur. Die Frage des Petrus ist aber nach seinem Character gewiß keine solche der bloßen Neugier: er, der Mann der That, der überall eingreifen wollte, der dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abhaut, denkt, daß es auch hier vielleicht noch was zu thun gebe.

V. 25. Bengel: nova libertas, qua neque hic neque

alius discipulus alias usus est. Johannes liegt am Busen Jesu und hat ihm den Rücken zugewendet; jetzt wendet er sich um und zwar so, daß er zugleich vertraulich die Brust des Heilandes berührt. Das ἐπιπεσών, er fiel ihm auf die Brust, warf sich auf dieselbe, bezeichnet einen blandum amoris impetum. Nach außen hin erschien das Bezeugen des Johannes bloß als Aeußerung zärtlicher Liebe ohne weitere Absicht. Wie die höchste Liebe mit der höchsten Ehrfurcht verbunden war, zeigt die Anrede κύριε. Das Bewußtsein, daß sein Freund der Sohn Gottes, und also sein Herr sei, trat dem Johannes keinen Augenblick zurück. Deshalb hat seine Liebe nichts Tändelndes, Spielendes, was, wo wir es antreffen, immer als krankhafter Auswuchs, und als eine faktische Verläugnung der Gottheit Christi betrachtet werden muß. (Zu vgl. die trefflichen Bemerkungen von Bengel in dem Abriß der Brüdergemeinde).

V. 26. Auf die symbolische Bedeutung der Handlung des Heilandes und ihre Beziehung auf Ps. 41 haben wir schon früher aufmerksam gemacht. Eben diese Bedeutung und Beziehung erfordert, daß man unter ψωμίον nicht einen Bissen vom Passalamm verstehe, sondern — wofür auch der Sprachgebrauch spricht, im Neugriech. heißt ψωμίον Brot und Suidas bemerkt ψωμὸς ὁ ἄρτος, — einen Bissen Brot; denn das: „der mein Brot ißt, tritt mich mit Füßen", soll ja symbolisirt werden. Wird diese Bedeutung und Beziehung erkannt, so zeigt sich auch, daß die Handlung nicht etwa bloß durch die vorausgeschickte Erklärung ihre Bedeutung erhielt, sondern daß sie selbstredend war, daß die Worte Christi nur auf ihre Bedeutung hinweisen, nicht sie erst machen. Nur so erklärt sich die Wirkung der Handlung auf Judas, der von den leise gesprochenen Worten Christi nichts vernahm. Der Heiland hatte sich schon so wiederholt auf die Psalmenstelle bezogen, daß dem Judas der Sinn der Handlung auch ohne Erklärung deutlich war. Hätte er übrigens nicht absichtlich sein Herz verhärtet, so hätte grade diese Handlung ihm noch zum Heile dienen können — und zwar nicht bloß insofern (was wir schon früher hervorhoben), als er daraus erkannte, daß der Blick des Heilandes bis in seines Herzens dunkelste und verborgenste Tiefen drang.

Der Heiland zeigte ihm ja durch dieselbe, daß er noch sein Brot aß, daß noch sein Tisch für ihn gedeckt war, daß er ihn noch nicht aus der Zahl seiner Hausgenossen verstoßen hatte.

5. Joh. v. 27 erste Hälfte, Matth. v. 25. Joh. v. 27 zweite Hälfte und 28. 29. Das: der Satan ging in ihn hinein, kommt schon Luc. 22, 3 vor, was sich leicht daraus erklärt, daß das Eingehen des Satan, wie das des Herrn, dem seine verschiedenen Stufen genau entsprechen, ein gradweises ist. Johannes hat sich den Ausdruck für den höchsten Grad — für das vollendete Eingehen, welches mit dem Momente zusammenfällt, in dem die Sünde wider den Heiligen Geist sich vollendet, aufgespart. In v. 2 sagt er noch, der Satan habe einen Gedanken in das Herz des Judas hineingeworfen; hier folgt auf das Eingeben, was schon ein theilweises Eingehen voraussetzt, das Eingehen im eigentlichsten Sinne, die vollständige Besitznahme. Die Redensart kommt sonst mehrfach von physischer Besitzung durch böse Geister vor, z. B. Marc. 5, 12, Luc. 8, 32. Grade dieß zeigt aber, daß sie auch hier nicht mit der oberflächlichen Bemerkung abgefertigt werden darf, sie sei ein uneigentlicher bildlicher Ausdruck, bezeichnend den höchsten Grad sittlicher Verblendung und Verstockung. Den bezeichnet sie allerdings, aber sie sagt außerdem noch mehr, weist hin auf die Genesis dieses höchsten Grades, und lehrt ihn somit in seiner ganzen Furchtbarkeit erkennen. Wäre jenes der alleinige sachliche Gehalt, so müßte man ja auch bei einiger Consequenz das Einwohnen des Herrn durch seinen Geist bloß subjectiv auffassen. Denn beides steht in der engsten Beziehung auf einander. Sehr richtig bemerkt Glöckler: „Jede Sünde entsteht ursprünglich durch den geistigen Verkehr, in welchem sich der Mensch mit dem Verführer, dem Satan einläßt, und sie kommt ganz auf dieselbe Weise zu Stande, wie die Sünde des ersten Menschen. — Die erste Sünde ist das Urbild und Gleichniß aller folgenden; und alle folgenden Sünden sind nur die nachbildende Fortsetzung und gleichmäßige Wiederholung der ersten Sünde. Ebenso wie Eva mit der Schlange in Verkehr trat, ebenso tritt jeder Mensch mit dem Verführer in geistigen Verkehr, aus welchem sodann die Lust, die ἐπιθυμία, der erste Anfang, der erste Lebenskeim der Sünde

entsteht, welcher sofort empfängt und die Sünde wirklich gebiert." — Nach der Schriftlehre steht der Mensch nicht isolirt da; sein Wesen ist nach beiden Seiten im Zusammenhang; auf der einen Seite durch den Weltgeist, der an das natürliche Verderben anknüpft, mit dem Reiche der Finsterniß und seinem Fürsten; auf der andern Seite durch den Heiligen Geist, der die schwachen Reste des göttlichen Ebenbildes wieder zu beleben sucht, mit dem Reiche Gottes und seinem Haupte. Dem also in die Mitte gestellten gehört nicht die selbständige Hervorbringung der Sünde und der Heiligkeit, sondern nur das an, daß er sich durch freie Bestimmung des Willens nach oben oder nach unten öffnen oder verschließen kann. Je nachdem er das eine oder das andere thut, schreiten die sich parallel gehenden Grade der göttlichen und der satanischen Einwohnung fort. Bengel: uti oeconomia mali et boni per omnia inter se comparari contrarie potest; sic quoque gradus operationis obsessionisque satanicae et operationis inhabitationisque divinae. Mehr und mehr kommt der Punkt, wo der Mensch nur noch der Berührung mit dem einen oder dem andern Reiche geöffnet ist. — Bei Judas nun nahm die Sache folgenden Gang. Wir bemerkten schon, daß der Anknüpfungspunkt für den Weltgeist das natürliche Verderben ist. Dieß enthält zwar die Keime in sich zu allen Sünden; die Erfahrung zeigt, daß zu Zeiten und unter Umständen die sich am meisten entgegengesetzten sündlichen Neigungen bei ein und demselben Individuum vorkommen. Indessen hat doch bei jedem je nach seinem Temperamente, seiner Erziehung und andern Umständen das natürliche Verderben eine bestimmte vorherrschende Form; die Selbstsucht zeigt sich bei ihm in einer vorwiegenden Grundneigung, welche klar und scharf zu erkennen von der größten Bedeutung ist und vor der er besonders auf seiner Hut sein muß. Eine dieser Wurzeln der Sünde, nicht wie mehrere aus Mißverstand von 1 Tim. 6, 10 annehmen, die Wurzel, ist der Geiz und die Habsucht, und diese Wurzel fand grade bei Judas statt. Den Lockungen derselben hätte er nun widerstehen, sich durch völlige Hingabe an die Wirkungen der Gnade vor ihnen sicher stellen sollen. Denn sobald er der verderbten Grundneigung nur im geringsten nachgab, so war er, eben

weil er dadurch in lebendige Gemeinschaft mit dem bösen Princip trat, auch vor dem Größesten nicht mehr sicher. Allein er glaubte, es mit dem Kleinen nicht so genau nehmen zu dürfen; er erlaubte sich allerhand kleine Betrügereien, vgl. Joh. 12, 6. Merkwürdigerweise hatte der Heiland grade ihm den Beutel anvertraut. Aus dieser Thatsache, aus der die Oberflächlichkeit der Straußischen Kritik ein Argument gegen den habsüchtigen Character des Judas entnehmen will, sehen wir, daß es nicht darauf abgesehen war, ihn äußerlich von der Gelegenheit zu seiner Lieblingssünde abzuschneiden; im Gegentheil, diese wurde ihm absichtlich gewährt, weil es mit ihm auf einen Punkt geführt werden sollte, wo es biegen oder brechen mußte. Die Sünde konnte nur dann vollkommen in ihm besiegt werden, wenn sie ihm recht nahe gebracht, zugleich aber freilich auch der wirksamste Beistand der Gnade zu ihrer Besiegung ihm dargeboten wurde. Dasselbe gewahren wir noch täglich. Es ist der gewöhnliche Gang, den noch jetzt die Vorsehung mit den Menschen nimmt. Jeder wird in Lagen geführt, die grade ihm, nach seiner vorherrschenden sündigen Neigung, besonders versuchlich sein müssen. Aber Niemand wird über Vermögen versucht. — Wäre nun Judas in gewöhnlichen Verhältnissen geblieben, so hätte es lange mit ihm so fortgehen können, daß die einzelnen Regungen der sündigen Leidenschaft und die einzelnen Regungen des bessern Geistes in trüber Mischung neben einander hergingen. Aber sein Verhältniß zu Christo, das nicht als ein bloß äußerliches gedacht werden darf, mit dem vielmehr die Wirkungen des Geistes in einem, dem Maaße der äußeren Nähe entsprechenden Grade verbunden waren, mußte die Entscheidung beschleunigen. Die kräftigsten Rührungen, die kräftigsten Ueberzeugungen von der Verdammlichkeit seiner Sünde, die er in seinem früheren Zustande als eine kleine Schwäche betrachtet hatte, wurden ihm aufgedrungen. Indem er nun diesen Rührungen widerstand, indem er wider besseres Wissen und Gewissen sündigte, nahm seine Sünde immer mehr den Character der Sünde wider den Heiligen Geist an, verlor sie immer mehr den Character der Sünden, die vorwiegend in der ἄγνοια begangen werden; vorwiegend, denn rein kommen solche Sünden nie vor; in jeder Sünde ist schon ein Element der Sünde wider den Heiligen

Geist, so gewiß als Niemand, namentlich ein Mitglied des Gottesreiches nicht, ganz außerhalb des Gebietes der göttlichen Gnade steht. Jede durch seine Schuld vergebliche innere und äußere Bestrafung steigerte die Gewalt der Sünde. So gelangte er von Stufe zu Stufe in schneller Folge bis zur Uebergabe seines ganzen Wesens an die finsteren Mächte, und auf diesem Punkte wird die Sünde zugleich zum Wahnsinn, ein Wahnsinn des Verbrechens, den man in unserer Zeit thörichterweise oft mit dem unschuldigen, durch Gottes Schickung verhängten und nicht zurechnungsfähigen Wahnsinn verwechselt. Judas würde den Heiland verrathen haben, wenn man ihm statt der dreißig Silberlinge auch nur einen gegeben hätte. Durch diese Bemerkungen verliert sein Verrath sein Unbegreifliches. Es ist grade characteristisch für die Sünde in ihrer höchsten Vollendung, daß sie aus vernünftigen Gründen nicht erklärt werden kann. Hätte Judas den Heiland durchaus unter keiner andern Bedingung als für einige Millionen verrathen wollen, so würde die Thatsache des Verrathes nicht die thatsächliche Bestätigung des εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς, sondern vielmehr den Beweis liefern, daß die Sünde in ihm noch nicht den allerhöchsten Grad der Vollendung erreicht hatte, der erst dann eintritt, wenn sie jede vernünftige Ueberlegung aufhebt, wenn die Leidenschaft eine völlig blinde geworden ist. — Es fragt sich aber, warum die letzte Entscheidung grade mit dem Bissen erfolgte. Die Antwort ist: die Grundlage des Eingehens des Satans in den Verräther bietet die Gewißheit, daß er entdeckt war. In Veranlassung derselben erfolgte die letzte Entscheidung. Im Interesse seiner Leidenschaft hatte er die leuchtenden Beweise seiner Gottheit, welche Christus früher gegeben, unterdrückt. Diese Gottheit leuchtet ihm nun plötzlich in dem Beweise der Theilnahme Jesu an der Prärogative des Prüfens der Herzen und Nieren entgegen. Da hätte er in sich schlagen sollen, aber er wollte nicht, und die gewaltsame Anstrengung, die er machte, sich gegen die himmlischen Mächte zu verschließen, mußte zugleich den höllischen die Thür öffnen. — Wie sich der nun folgende Vers Matth. v. 25, anreiht, haben wir schon gesehen. Man kann aber auch diesen Vers ganz vor V. 27 bei Joh. ordnen, so daß die letzte Entscheidung bei Judas erfolgte, nachdem er

noch den Commentar zu dem Bissen erhalten hatte, durch den er freilich nur erfuhr, was ihm schon vorher so gut wie gewiß war. Die Stelle Joh. v. 28. 29 macht es wahrscheinlich, daß die Antwort Christi zu dem in seiner Nähe liegenden Judas leise gesprochen wurde, so daß die übrigen Jünger sie nur halb und unsicher verstanden, und das klare und feste Verständniß erst aus der Mittheilung desjenigen Jüngers, der dem Herrn zunächst lag, und dem späteren Erfolge entnahmen. Das σὺ εἶπας ist die hebr. Form der Bejahung, die gar keine Zweideutigkeit zuläßt, כן דברת. Ursprünglich drückt es den Beifall aus, den man einer aufgestellten Behauptung des andern gibt: Also hast du geredet, und damit ist's genug, eine weitere Rede von meiner Seite ist überflüssig, da ich mit dir übereinstimme. Später aber wurde es auch bei Fragen gebraucht, und zwar so, daß man die Frage als die dem Fragenden eigenthümliche, den Antwortenden nichts angehenden Form außer Acht ließ, und nur die Behauptung ins Auge faßte. Bin ich es? Du hast's gesagt. Du hast von deinem Verrätherseinen geredet, und ich bleibe bei deinen Worten stehen, setze deinem num kein non entgegen.

Joh. v. 27 zweite Hälfte: „Was du thust, das thue bald." Es erhellt aus der Natur der Sache, und dann auch aus dem ὃ ποιεῖς, — was du thust, d. h. was du einmal, nachdem du dich dem Satan hingegeben, thun willst und mußt, — daß ποίησον sich nicht auf die That selbst, sondern auf die Zeit ihrer Ausführung bezieht. Der Heiland zeigt durch diese Worte, daß er noch mehr eile zum Leiden, wie Judas zum Sündigen, daß seine Liebe zu den Sündern noch größer sei, wie des Sünders Liebe zu dem Gelde und sein damit Hand in Hand gehender Haß gegen den Heiligen. Daraus erklärt sich der Compar. τάχιον, schneller, als dein bewegendes Princip, die Sünde, die schon eilig genug ist, dich dazu treibt. Der Sinn wird verflacht durch die Bemerkung, der Heiland habe diese Worte gesprochen, weil ihm die Gegenwart des Judas immer lästiger und störender wurde. Man überträgt bei solchen Bemerkungen zu sehr die eignen Empfindungen auf den Heiland. Wo vollendete Heiligkeit ist, da findet eine solche Belästigung und Störung nicht statt, die nur

bei uns eintritt, weil die äußere Nähe wegen der auch in uns noch wohnenden Sünde die innere Nähe mit sich führt. Wo die Nähe wie beim Heilande, eine rein äußere ist, da kann sie nichts störendes haben. Der Heilige kann in die Hölle hinabsteigen, ohne sich beengt zu fühlen. Mit der Heiligkeit ist die vollkommenste Selbständigkeit, die vollkommenste Unabhängigkeit von allen Einflüssen der Gesellschaft und der Umstände gegeben.

Die folgende Bemerkung des Joh. v. 28. 29, daß keiner von den zu Tische Liegenden den Sinn der Worte Christi verstanden habe, also — meint man — auch Johannes und Petrus nicht, sucht man gewöhnlich mit dem Vorhergehenden durch die Bemerkung in Uebereinstimmung zu bringen, Johannes und Petrus haben die Nähe der Katastrophe nicht geahnet. Allein einfacher erklärt man: Keiner außer dem Jünger, den Jesus lieb hatte. Diese Beschränkung wird durch v. 23 gegeben. Wollte man den Buchstaben pressen, so würde es auch Judas nicht gewußt haben. Petrus aber war noch nicht ins Geheimniß gezogen. Johannes konnte ihm erst später den Aufschluß mittheilen, den er von dem Herrn erhalten hatte. Die Vermuthungen, welche Johannes erwähnt, haben nur dann etwas rathloses und unstatthaftes, wenn man die Situation falsch bestimmt, das Mahl hier von dem Passamahle losreißt. Der Heiland hatte gewiß für die folgenden Tage des Festes keine Sorge getragen; so meinen also einige, Judas solle das dazu nöthige einkaufen, eine Meinung, die um so näher lag, da die Bedürfnisse schon mit dem nächsten Morgen ihren Anfang nahmen. Zum Kaufen fand sich ohne Zweifel Gelegenheit genug. Die mannigfachen dringenden Bedürfnisse der ungeheuren Volksmenge in Jerusalem bewirkten, daß nach der Hauptfeier eine Relaxation in der Festfeier eintrat, damit man weiter das Fest würdig begehen könne. Andere denken, daß Judas abgesandt werde, um Gaben an die Armen auszutheilen, nämlich zu dem gleichen Zwecke, den Anschaffungen für die weiteren Bedürfnisse des Festes. Es waren gewiß Viele, deren spärliche Mittel durch die Reise und die Ausgaben für die erste Festmahlzeit erschöpft waren. Sich solcher anzunehmen, war durch das Gesetz geboten,

5 Mos. 16, 14, und Jesus hatte es ohne Zweifel auch früher gethan. Merkwürdig aber ist, daß Alle darin einverstanden sind, daß es sich um ein Geldgeschäft handeln müsse.

Fünfter Abschnitt.

Die Einsetzung des heiligen Abendmahls.

Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—25. Luc. 22, 19. 20.

Betrachten wir zuerst das Verhältniß der Evangelisten zu einander. Marc. schließt sich ganz an Matth. an; nur läßt er in dem v. 22 nach *λάβετε* das *φάγετε* aus, was sich zwar in vielen critischen Auctoritäten findet, aber offenbar aus Matth. herübergenommen ist, und ebenso fehlt bei ihm das *λέγων, Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.* Diese Differenz ist offenbar bloß aus dem Streben nach Abkürzung hervorgegangen. Das: nehmet — verbunden mit dem: er gab, und dem: sie tranken daraus alle, schien hinreichend zu sein. Matth. genügt demselben Streben nach Abkürzung dadurch, daß er das: sie tranken alle daraus, nicht setzt. Wichtiger auf den ersten Anblick ist eine andere Auslassung, die des *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* in v. 24. Allein auch hier ist der Grund kein anderer als die Voraussetzung, daß der Inhalt dieser Worte aus dem Gesagten sich von selbst verstehe. Das: „zur Vergebung der Sünden" liegt nämlich im Vorhergehenden: das für viele vergossen wird; denn wie das für zu verstehen sei, daß es die Stellvertretung bezeichne, darüber konnte Marc. sich seine Leser nicht im Zweifel denken, da diese die Analogie des ganzen A. T. vor sich hatten, wo jedes heilige Blutvergießen versöhnende Kraft hatte, jede *αἱματεκχυσία* zur *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* diente; weil ihnen namentlich der Zusammenhang des Abendmahles mit dem Passamahle vor Augen lag, und sie gewöhnt waren, den Heiland als das wahre Passalamm zu betrachten, also der Gedanke ihnen ferne liegen

mußte, daß die Sache weniger gewähren sollte als das Bild, der Leib weniger als der Schatten; das Blut des Passalammes gewährte ja wirklich die Vergebung der Sünden; endlich weil er für Leser schrieb, die überhaupt mit der durch Christum vollbrachten Versöhnung und Stellvertretung schon bekannt waren, und denen daher die bloße Andeutung genügte. Die Sündenvergebung war das Hauptgut, was nach den Schriften der Propheten schon die Gottesfürchtigen unter Israel von dem zukünftigen Messias erwarteten, vgl. z. B. Sach. 13, 1: „Zu dieser Zeit wird ein Quell geöffnet sein dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems für die Sünde und Unreinigkeit"; daß sie durch sein Blut gewährt werden würde, konnten sie schon aus der Analogie der vorbildlichen Opfer schließen — *χωρὶς αἱματεκχυσίας* keine Vergebung der Sünden —, und gewiß wurde es ihnen durch den locus classicus Jes. 53, wo der stellvertretende Tod des Heilandes klar und ausführlich als die Substanz aller Opfer dargestellt wird. Diese Stelle bildete den Text aller apostolischen Lehre über die Bedeutung von Christi Tod und Blutvergießen. — Die Zweifel, welche Schulz und de Wette gegen die Aechtheit des *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* erhoben haben, behauptend, die Vorstellung passe nicht zu der vorhergehenden eines Bundesopfers, beruhen nur auf Verkennung der Bedeutung des Passa, welches eben als Bundesopfer zugleich Sühnopfer war. Die Vergebung der Sünden ist grade die Grundwohlthat des Bundes.

Bedeutender sind die Abweichungen des Lucas. In v. 19 hat er statt des *εὐλογήσας* der beiden andern Evangelisten *εὐχαριστήσας*, worin er Paulus folgt, der 1 Cor. 11, 24 ebenso hat. Daß aber beides denselben Act bezeichnen muß, erhellt schon daraus, daß Matth. und Marc. bei dem Becher in v. 27 und v. 23 ebenfalls *εὐχαριστήσας* gebrauchen. Dieselbe Sache wird bezeichnet; aber deshalb sind die Ausdrücke nicht, wie manche Ausleger annehmen, synonym; sie bezeichnen dieselbe Sache nach verschiedenen Beziehungen. Schon Bengel ganz richtig: gratias egit patri, eodemque tempore benedixit pani nec non vino per gratiarum actionem illam et orationem. *Εὐλογεῖν* bezieht sich auf *τὸν ἄρτον*. Daß es nicht mit mehreren auf Gott zu beziehen

sei, Gott segnen für: ihn preisen, erhellt aus Luc. 9, 16 vgl. mit Matth. 14, 19, wo εὐλογεῖν τοὺς ἄρτους ausdrücklich vorkommt. Ebenso auch aus 1 Cor. 10, 16 vgl. Billroth zu der Stelle: εὐλογεῖν entspricht dem Hebr. ברך. Segnen heißt Gottes Segen herabflehen, und hier, da Christi Flehen wegen seiner Einheit mit dem Vater nimmer ein vergebliches sein kann, da er, weil sein Wesen und also auch sein Wille mit dem des Vaters identisch ist, immer κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ bittet, zugleich wirklich gesegnet machen. Sachen nun können nicht an sich, sie können nur in Bezug auf Personen gesegnet sein, leibliche Speise zur Leibesnahrung, geistliche Speise zur Geistesnahrung. So bezeichnet hier also das Segnen des Brotes die Mittheilung von höheren Segenskräften, die es vor seiner Consecration gleichsam in seinem natürlichen Zustande nicht besaß; das in der Form der Danksagung ausgesprochene Segenswort ist dasjenige, wodurch das elementum zum sacramentum wird. Es ist nun nicht gewöhnliches Brot, gewöhnlicher Wein mehr; es ist für diejenigen, welche die geistlichen Sinne mitbringen, die ebendeshalb erfordert werden, weil die Sache nur für den Gebrauch gesegnet werden kann, eine geistliche Segensspeise; es ist der Leib und das Blut Christi. Folge des Segnens ist das Heiligen. Jede gesegnete Sache wird ebendadurch zur geheiligten; sie wird vom profanen Gebrauche ausgeschieden, und darf nur mit heiligem Sinne empfangen werden; wer sie entheiligt, wer das sacramentum also gebraucht, als ob bloß das elementum vorhanden wäre, wer unwürdig den Leib und das Blut des Herrn genießt, der ißt und trinkt sich selbst zum Gerichte. Gesegnet ist das Brot und der Wein der Bestimmung nach für alle, wenn gleich der Wirkung nach nur für diejenigen, die es würdig empfangen; ebendeshalb ist es auch für alle geheiligt, und eins von beiden, Segen oder Fluch, muß nothwendig auf den Genuß folgen. — Der Heiland nun spricht den Segen in der Form der Danksagung an Gott aus. Dieß geschah schon bei der gewöhnlichen Speise. Sie wurde eben dadurch gesegnet, daß man mit Dank gegen Gott, den Geber alles Guten, bekannte, sie von ihm erhalten zu haben. Dieser Dank war die Form, in der man den Segen auf sie herabflehte. Hier aber hatte diese Form einen besonderen Grund. Der

Segen des Heilandes war kein bloßer Segenswunsch, er gewährte eine reale Mittheilung des Segens, und ebendeshalb konnte er in der Form des Dankes ausgesprochen werden. Es war kein vor und nach des Bittens und des Empfangens. Der Heiland hatte den Segen schon aus Gottes Fülle genommen, er brauchte nur zu danken, und durch diesen Dank das Vorhandensein des Gutes anzukündigen und alle zu seinem Genusse einzuladen: „Ich danke dir Gott, daß du den Meinen deine niederen Gaben in die höhern, die leibliche Speise in die geistliche verwandelt hast, daß du die Meinen unter dem Brote und Weine meinen Leib und mein Blut genießen lässest." — Bei der Darreichung des Brotes setzt Luc. zu den Worten τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου hinzu: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Die Quelle dieses Zusatzes, sowie aller anderen Abweichungen des Luc., ist leicht aufzufinden. Sie liegt vor in dem Berichte des Paulus über das Abendmahl, 1 Cor. 11, 23 ff., der dort erklärt, auf sichere Weise vom Herrn Belehrung über das Abendmahl erhalten zu haben: „nehmet, esset", heißt es dort, „dieß ist mein Leib, der für euch gebrochene, dieses thut zu meinem Gedächtniß." Lucas, der vertraute Schüler Pauli, ergänzt aus seiner Unterweisung die Berichte der andern Evangelisten über das letzte Mahl. Uebrigens wird durch diesen Zusatz nur das auch bei den andern Evangelisten vorhandene bestimmter herausgestellt. Denn das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον liegt schon in dem ἔκλασε, wie das κλώμενον des Paulus zeigt. Was Luc. gibt ist nur Deutung der symbolischen Handlung, welche die andern Evangelisten als für sich verständlich, und für ihre Leser, welche die Bedeutung der Handlung aus der kirchlichen Praxis hinreichend kannten, keiner Erklärung bedürftig betrachteten; und das: dieses thut u. s. w. hielten sie für minder nothwendig, da dieß Gebot Christi durch die Einrichtung der regelmäßigen Abendmahlsfeier in der Kirche schon längst ins Leben getreten war; da, was den angegebenen Zweck betrifft, von dem auf das Abendmahl vorbildlichen Passamahle, welches im vollsten Sinne ein Gedächtnißmahl war, leicht auf dieses geschlossen werden konnte; endlich, da von der Darreichung des Leibes und Blutes des Herrn im Abendmahl die Feier seines Gedächtnisses unzertrennlich

war; jedes Andenken ist eine Vergegenwärtigung, und wo könnte dieß wohl im volleren und im wahreren Sinne stattfinden, als hier, wo der zu vergegenwärtigende selbst wahrhaft gegenwärtig ist? Hingedeutet wird übrigens auf den Inhalt dieser Worte, wie schon Bengel richtig bemerkt, in den Worten Christi bei Matth. v. 29 und Marc. v. 25. Denn wenn der Heiland hier auf den Zwischenraum aufmerksam macht zwischen dem jetzigen Mahle und dem dereinstigen Mahle mit den Seinen im Reiche seines Vaters, so setzt dieß voraus, daß er im Vorhergehenden schon darauf hingedeutet, wodurch dieser sonst unerträglich leere Zwischenraum ausgefüllt werden sollte —, auf welche Weise er sich während desselben als den treuen Hausvater der Seinen zeigen werde. — Bei der Darreichung des Bechers hat Luc. statt des: „denn dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes": „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute", wahrscheinlich die ursprüngliche Form, die Matth. und Marc. nur gering modificiren, um das Verständniß zu erleichtern. Wie der Sinn ganz derselbe ist, das tritt hervor, wenn die Bedeutung des διαθήκη nur richtig bestimmt wird. Das dem διαθήκη entsprechende ברית steht im A. T. nicht selten von göttlichen Gnadenwohlthaten auch da, wo die Ertheilung und der Genuß derselben nicht an bestimmt ausgesprochene Bedingungen geknüpft wird. Deshalb verändert es aber seine Bedeutung nicht. Denn auch wo keine Bedingung bestimmt ausgesprochen wird, da ist sie doch vorhanden. Gegenseitigkeit findet in allen Beziehungen Gottes zu dem Menschen statt; wo Gott gibt, da verlangt er auch. Doch erklärt es sich eben hieraus, daß ברית nicht selten auch da gesetzt wird, wo die göttlichen Gaben vorwiegend nur als solche, nicht insofern sie Anforderungen begründen, in Betracht kommen, und bei dem Griech. διαθήκη konnte dieß um so leichter geschehen, da der Begriff der Gegenseitigkeit ursprünglich nicht in dem Worte liegt, da es eigentlich nicht Bund, sondern Stiftung bezeichnet. Die διαθήκη καινή spielt an auf Jerem. 31, 31, wo der alte Bund und der neue sich einander entgegengestellt, der letztere als unendlich reicher an Vergebung der Sünden, an Gaben des Geistes, an Innigkeit des Verhältnisses zu dem Bundesgotte bezeichnet wird. Nach

Matth. und Marc. nun wird das Blut Christi bloß als dem neuen Bunde angehörig, als seine Prärogative vor dem A. B. bildend betrachtet; bei Luc. dagegen wird der Becher mit dem Weine, d. i. dem Blute des Herrn, gradezu der neue in Christi Blute beruhende Bund genannt, und also der Gedanke stärker hervorgehoben, daß das Blut Christi die Wesenheit dieser neuen Stiftung ist, die Grundwohlthat, aus der alle übrigen fließen, der Grundvorzug vor dem A. B., welcher das Blut Christi nur im Bilde besaß. — Endlich sagt Luc. noch statt *περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον* — *ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*. Matth. gebraucht hier das allgemeine *περὶ* in Betreff, in Beziehung auf, oder in commodum, weil er die nähere Bestimmung dieser Beziehung in dem hinzugefügten *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* gibt; Luc., der diesen Zusatz nicht hat, drückt das bestimmte Verhältniß, die stellvertretende Bedeutung des Blutes Christi sogleich durch die Präposition aus. Fritzsche bestimmt den Unterschied treffend so, das *περὶ* u. s. w. bezeichne sanguinem, qui in multorum commodum effundatur, das *ὑπὲρ κ. τ. λ.* qui effundatur, cum sanguis vester rectius effunderetur, vgl. 2 Cor. 5, 14. Auch das *πολλῶν* und das *ὑμῶν* sind nicht wesentlich verschieden. Denn in dem letzteren kommen die Apostel nicht allein als Individuen, sondern zugleich als Repräsentanten der Kirche in Betracht. Das *πολλῶν* hebt nur die hohe Bedeutung des Blutes Christi, den Gedanken, daß das Blut des Einen zur Verschonung des Blutes Vieler dient, der bei Matth. auch schon früher vorgekommen, schärfer hervor. — Noch ist zu bemerken, daß Matth. und Marc. den Heiland das Abendmahl und das ganze Mahl in v. 29 und 25 mit einem Ausspruche beschließen lassen, den er nach Luc. v. 16 zu Anfang des ganzen Mahles that, jedoch in etwas anderer Form. Der Gedanke ist so tief und so wichtig, daß die Annahme vollkommen natürlich ist, er sei mehrfach ausgesprochen. Die Evangelisten folgen hier ihrer durchgängigen Sitte, zur Vermeidung von Wiederholungen das mehrfach Ausgesprochene nur einmal anzuführen, und zwar also, daß der spätere, den früheren ergänzend, es grade da ausläßt, wo der andere es angeführt, und anführt, wo der andere es ausgelassen. Wie sehr die Seele des Heilandes von diesem Gedanken, daß

dieß letzte irdische Mahl ein Vorbild des herrlichern himmlischen sei, erfüllt war, geht hinreichend daraus hervor, daß er nach Luc. v. 30 auch schon vor dem Beginnen des eigentlichen Mahles auf ihn hindeutete. — Nach diesen Bemerkungen über alles dasjenige, worin die Evangelisten von einander abweichen, können wir uns nun einzig und allein an die erste und ursprünglichste Relation, an die des Matthäus halten, zu deren Erläuterung wir jetzt übergehen.

V. 26. Das: da sie aßen, cum coenarent, nicht cum coenavissent, zeigt, daß die Einsetzung des Abendmahles noch einen Bestandtheil der Passamahlzeit bildete, und dieß geht auch hervor aus dem ὑμνήσαντες in v. 30. Erst nach Einsetzung des Abendmahls wurden die Lobespsalmen gesungen, welche den gewöhnlichen Beschluß des Passamahles bildeten. Dieses Anschließen des Abendmahles an das Passamahl weist hin auf einen innigen Zusammenhang beider, darauf, daß das Abendmahl nichts absolut neues, sondern nur eine Entwicklung aus dem Passamahl, eine Verklärung desselben war. Wie das Passalamm ein verhüllter Christus, so war das Passamahl ein verhülltes Abendmahl, und diese Hülle wird hier zu Ende vom Heilande ihm abgenommen, die in der früheren Form verborgene Wesenheit tritt rein und klar hervor. Daß übrigens die Einsetzung des Abendmahls dem Ende des Mahles angehört, erhellt, außer aus der Natur der Sache, noch speciell aus Luc. v. 20, welcher ausdrücklich bemerkt, die Darreichung des Bechers, die nicht anders als unmittelbar an die Darreichung des Brotes gegränzt haben kann, sei μετὰ τὸ δειπνῆσαι erfolgt, sie habe den Beschluß des ganzen Mahles gebildet. — Auf bloßem Mißverstande beruht die Behauptung einiger, Luc. setze die Darreichung des Brotes in den Anfang des Mahles. — Dieser innige Zusammenhang des Abendmahls mit dem Passamahle reicht schon allein hin, die katholische Lehre von dem Abendmahl als stets wiederholtem Opfer zu beseitigen. Das Passamahl war ja kein Opfer; das Opfer war schon dargebracht, ehe das Mahl begann; das Essen war nur die subjective Aneignung der durch das Opfer erworbenen Gnade, und weil ein Mahl des Glaubens, war es zugleich ein Mahl der Liebe, ein Bindungs-

mittel für die Gläubigen, die durch den gemeinschaftlichen Genuß der geistlichen Speise alle zu einem geistlichen Leibe verbunden wurden. Das Passalamm, der Schatten des Leibes Christi, mußte, eben weil es Schatten war, stets von neuem dargebracht werden, bis der Leib selbst erschien. Behaupten, daß dieser stets von neuem dargebracht werden müsse, heißt den Leib in den Schatten verwandeln. Das Opfer ist ein für allemal dargebracht, die objective Versöhnung ist durch einen Act vollendet, nur die subjective Aneignung muß sich stets wiederholen. Hierin bleibt der N. B. dem alten Bunde gleich. Mit vollem Rechte daher hob Scheibel den Gedanken so hervor, daß das Abendmahl als Opfermahl betrachtet werden müsse. — Das ἐσθιόντων αὐτῶν steht grade so wie v. 21 und läßt kaum dem Gedanken Raum, daß eine Veränderung des Personals durch den Weggang des Judas vorgegangen sei. Wir wollen hier kurz die Gründe recapituliren und vervollständigen, welche darthun, daß er bei der Einsetzung des Abendmahles noch zugegen war, eine Ansicht, welche unter den Aelteren Bengel am geschicktesten begründet hat, und deren Aufgeben in der neuern Zeit sich wohl nur theils aus sentimentalem, theils aus separatistischem Interesse erklärt. Dafür spricht: 1) das πλήν des Luc. v. 21. Mag man dieß erklären: aber um zu etwas anderem überzugehen, oder als Gegensatz: während ich meinen Leib und mein Blut euch darreiche, jedenfalls setzt es voraus, daß Judas beim Abendmahle zugegen war. 2) Marc. sagt v. 23, die Jünger haben alle aus dem Becher getrunken. Vorhergeht in v. 17 die Erwähnung der zwölfe. Bei Matth. v. 27 hebt der Heiland es hervor, daß alle daraus trinken sollen. 3) Daß der Heiland auch dem Verräther die Füße wusch, zum Zeichen, daß er auch ihn reinigen wollte, und nur durch seine Schuld nicht reinigen konnte, läßt erwarten, daß er ihn auch am Abendmahl theilnehmen ließ. 4) Darauf führt auch das: „der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen", was erst durch die Theilnahme des Judas am Abendmahle seine höchste Wahrheit erhielt. 5) Da das Abendmahl noch während der Passamahlzeit gestiftet wurde, noch vor den gesetzlich vorgeschriebenen Lobgesängen, so würde Judas sich nicht bloß sehr auffallend gemacht haben,

wenn er vorher wegging, wenigstens ebenso auffallend, wie wer jetzt bei dem Abendmahle vor gesprochenem Segen sich entfernen wollte, sondern er würde auch gradezu eine äußere Religionspflicht übertreten haben, was Heuchler, wie er, zu deren Eigenthümlichkeit es gehört, Mücken zu seigen und Kameele zu verschlucken, die, um ihrer Leidenschaft ruhiger fröhnen zu können, in allem, was nicht gegen diese anstreitet, höchst genau und ängstlich sind, aufs sorgfältigste zu vermeiden pflegen. 6) Judas würde nicht vollkommen sein, was er doch sein soll, der Typus derer, welche durch das Begehen der Sünde wider den Heiligen Geist auf ewig verloren gehen, wenn der Heiland ihm nicht im Abendmahl die letzte und höchste Gnade freigebig dargeboten hätte. 7) Das erste Abendmahl würde nicht sein, was es doch sein soll, der Typus des Abendmahles in der ganzen christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte bis zum Ende des gegenwärtigen Weltlaufes, wenn bei ihm bloß Gläubige versammelt waren, und ein Repräsentant derjenigen fehlte, welche unwürdig und also sich selber zum Gerichte essen und trinken. Wie schon in den ersten christlichen Gemeinden das Abbild dann nicht mit dem Vorbilde übereinstimmen würde, zeigt hinreichend 1 Cor. 11, 23 ff. Auch kann man nicht sagen, diese Beschaffenheit des Abbildes beruhe auf Schuld der Kirche und müsse beseitigt werden. Denn auch die strengste Kirchenzucht wird es nie vermögen, die Heuchler vom Abendmahle auszuschließen; denn de internis non judicat ecclesia. Sie würde sich des Eingreifens in die göttliche Prärogative schuldig machen, wenn sie dieß auch nur wollte, und die Erfahrung würde sie bald von ihrer Ohnmacht überzeugen. — Der Artikel in τὸν ἄρτον fehlt im Lachmannschen Texte, wie bei Marc. und Luc., aus deren Vergleichung aber wahrscheinlich die Auslassung geflossen ist. Für die Sache aber ist die Differenz ganz gleichgültig. Denn der Art. steht generisch, das Brot im Gegensatz gegen den Kelch in v. 27, so daß der Sache nach: das Brot soviel ist als Brot. Die Bedeutung des Brechens betrachteten wir schon früher. Das λάβετε, φάγετε macht darauf aufmerksam, daß Christus der im vollsten Sinne Gebende ist, daß die Apostel und in ihnen die ganze Gemeinde sich nur empfangend verhalten. Eben wegen dieses

Verhältnisses kann — scheint es — der Herr nicht wohl selbst Brot und Wein mitgenossen haben. Dieß würde gegen die Bedeutung der Handlung sein. Es heißt bei Luc. ausdrücklich, „dieß ist mein Leib, der für euch gegeben wird, mein Blut, das für euch vergossen wird." (Daraus daß der Heiland selbst das Abendmahl nicht mitnahm, folgt aber nicht etwa die Verwerflichkeit des Selbstcommunicirens der Geistlichen, welche nur da stattfindet, wo es wie in der Lutherischen Kirche durch die kirchliche Praxis ausgeschlossen ist, und also den Gemeinden zum Anstoße gereicht. Ein sachliches Bedenken trifft nur den Genuß des Abendmahls ohne vorangegangene Beichte, nicht das Selbstcommuniciren an sich, wie denn auch eigentlich nur auf dem Zusammenhange von Communion und Beichte jene Opposition der Luther. Kirche gegen das Selbstcommuniciren der Geistlichen beruht. Daß die Geistlichen Christum beim Abendmahl also repräsentiren, daß nichts an ihren Unterschied von ihm erinnern darf, ist ja nirgends gesagt.) Auf der andern Seite aber ist wohl ins Auge zu fassen, daß Jesus doch auch das Passamahl mit seinen Jüngern genoß. Er bedurfte der göttlichen Verschonungsgnade nicht, vielmehr war er selbst, der in dem Osterlamm Geopferte, derjenige, der sie gewährte. Nach seiner Hauptbeziehung also war das Mahl ihm fremd. Es war aber zugleich das Mahl der Liebe, wodurch das Volk Gottes zu einem geistlichen Leibe vereinigt wurde, und wegen dieser Beziehung nahm auch der Heiland mit daran Antheil. Nach dieser Analogie kann man nicht mit unbedingter Gewißheit behaupten, daß er auch am Abendmahle nicht selbst theilgenommen; zumal da auch v. 29 darauf zu führen scheint, daß er dieß gethan. Man kann höchstens sagen, es sei unwahrscheinlich, da es hier so besonders darauf ankam, die Hauptseite, das was der Heiland beim Mahle gewährt, hervorzuheben. — Bei dem τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου findet vielleicht eine Anspielung statt auf die gewöhnliche Formel der Juden beim Passa, die, von ihren Kindern gefragt: was ist das? antworteten: הוא גוף של פסח וגו׳: „dieß ist der Leib des Passalammes, welches unsere Väter aßen in Aegypten." Der Leib Christi wird dem Leibe des Lammes, das Wesen dem Schatten entgegengesetzt.

Wie diese Worte den heftigsten Streit in der Kirche entzündet haben, ist bekannt. Darüber aber hätten sich die Streitenden vor allem verständigen sollen, daß der Segen des Abendmahles nicht allein durch diese oder jene Auffassung bedingt ist. Hätte man die Jünger damals über die Bedeutung dieser Worte examinirt, sie würden schwerlich eine dogmatisch bestimmte Antwort haben geben können. Aber ihr Herz hungerte und dürstete nach den Gütern, welche ihnen im Abendmahle dargeboten wurden, und so wurden ihnen dieselben im vollen Maaße zu Theil, ungeachtet der Unentwickeltheit ihres dogmatischen Bewußtseins. Deshalb freilich ist die dogmatische Auffassung nicht gleichgültig. Je nachdem sie falsch oder richtig ist, muß sie dazu dienen, den geistlichen Hunger und Durst zu stärken oder zu schwächen. Eine falsche begriffliche Auffassung muß zuerst von dem Unmittelbaren überwunden werden, während eine richtige dazu dient, dieß hervorzurufen. Dieß gilt ganz besonders von den großen Gegensätzen, wie der Zwinglischen und der Lutherischen Anschauung, ohne daß man auch hier von dem letzteren Standpunkte aus die schroffe Consequenz ziehen dürfte: wo Christi reale Gegenwart im Abendmahle geläugnet wird, da ist Christus auch im Abendmahle gar nicht, oder wenigstens nicht zum Segen vorhanden. Wo nur Christus überhaupt in Beziehung zu der Seele steht, da kann in dem feierlichen Momente die falsche begriffliche Auffassung zurückgedrängt werden; die Seele kann empfangen über Bitten und Verstehen. Noch weniger aber können Differenzen, wie die der Calvinischen und Lutherischen Lehre, unbedingt entscheiden über den Segen oder Unsegen des Genusses, da bei beiden die reale Gegenwart anerkannt wird, und also der Streit sich mehr nur um den Modus bewegt. Daß er die wahrhaftige Gegenwart Christi im Sacramente anerkenne, versicherte Calvin sehr bestimmt, z. B. in den Streitschriften gegen Westphal, Bd. 8. S. 668: „Wir streiten nicht über den Genuß, sondern über die Art und Weise des Genusses." — „Wenn er will, daß das Fleisch Christi ausgetheilt wird, so stimme ich bei, der Streit betrifft bloß die Bestimmung der Art und Weise." — „Obgleich wir die Substanz des Leibes Christi nicht vom Himmel herabziehen, damit sie uns belebe, so sind wir doch weit entfernt,

sie auszuschließen vom Abendmahl, die wir bezeugen, daß von ihr das Leben auf uns herabfließe." Die wirkliche Differenz ist die: Zuerst: nach Lutherischer Lehre ist der Leib und das Blut Christi in, mit und unter dem Brote und Weine, dagegen nach Calvinischer wird zugleich mit der Darreichung des Brotes und Weines die gläubige Seele in den Himmel erhoben und dort mit dem Leibe und Blute Christi gespeist. Dann zweitens: nach Luther wird im Abendmahle die Substanz des verklärten Leibes Christi empfangen, nach Calvin eine von der Substanz dieses Leibes ausgehende geistlich belebende Wirkung. Aus diesen Grunddifferenzen fließen die übrigen Unterschiede. Unmittelbarer Ausfluß der ersteren ist namentlich, daß von Calvin der Genuß der Ungläubigen geleugnet wird. — Was nun den Sinn der Worte: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου betrifft, so ist es unmöglich, ihn aus ihnen selbst zu bestimmen. Hätten wir nur sie allein, so müßte die Bedeutung des Abendmahles in suspenso bleiben. Daß man auf sie solches Gewicht gelegt, erklärt sich nur daraus, daß man aus anderen Gründen seiner Sache gewiß zu sein glaubte, und nun aus den Worten selbst den Sinn heraus las, den man in sie hineingelesen. Dieß zeigt sich besonders bei Luther, der sich gleichsam mit seinem ganzen Dasein an das ἐστί hing. Daß das ἐστί freilich nur heißen kann: es ist, nun und nimmermehr: es bedeutet, liegt am Tage, und es ist kaum begreiflich, wie man es je verkennen, wie noch in neuerer Zeit Schulz, de Wette, selbst Olshausen und zuletzt noch Hase in der Polemik gegen die Römische Kirche dieß thun konnten. Dagegen haben Sengler, in der Streitschrift über das Abendmahl gegen Schulz, Mainz 1830, Sartorius in der Revision der neueren Verhandlungen über die Lehre vom Abendmahl, in dem ersten Bande der Dorpater Beiträge, Kahnis u. A. treffend nachgewiesen, daß selbst da, wo diese Behauptung einigen Schein hat, in den Gleichnißreden, der uneigentliche oder geistliche Sinn nicht sowohl in der Copula, als vielmehr in dem Subject oder Prädicat zu suchen ist. So z. B. Luc. 8, 11: ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Der Herr hatte bei der ganzen Parabel keinen leiblichen Säemann und Samen im Sinne, sondern einen geistlichen. Diesen Sinn spricht

er nun in der Erklärung aus, indem er sagt, der Samen, den ich meine, ist nicht Korn oder Gerste, sondern er ist das Wort Gottes. Das ἐστί hat hier also ganz seine gewöhnliche Bedeutung, die es in keiner Sprache in der Welt je verliert. Ferner, die schon von Zwingli für seine Ansicht urgirte Stelle 1 Cor. 10, 4: ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ χριστός. Unmittelbar zuvor wird der Fels ein geistlicher, πνευματική, genannt; einen geistlichen Felsen aber bedeutet Christus nicht, er ist es. Ebenso verhält es sich mit den Stellen, wo der Herr sich den Weinstock, den Weg, die Thür, den Hirten nennt, wobei es, wie Sartorius ganz richtig bemerkt, in der That absurd ist, zu meinen, daß er einen gewöhnlichen Viehhirten, oder eine hölzerne Stallthüre, oder eine Landstraße, oder einen Rebstock im Garten bedeute; vielmehr tragen alle diese Worte einen geistlichen und tieferen Sinn in sich, in welchem sie als Prädikate dem Herrn wirklich zukommen. Endlich 1 Cor. 12, 27: ihr seid der Leib Christi, ὑμεῖς ἐστε σῶμα χριστοῦ, wo das σῶμα den geistlichen Leib bedeutet. — Allein, was hier mit der einen Hand genommen wird, das wird mit der andern Hand gegeben. In allen angeführten, und in einer Unzahl anderer Stellen kann jene uneigentliche Auffassung nur also beseitigt werden, daß man darauf aufmerksam macht, wie die Schrift das Geistliche unter der Form des Leiblichen darstellt, nicht etwa bloß es damit vergleichend, sondern das Niedere geradezu auf das Höhere übertragend. Was an der Copula gewonnen wird, das wird an dem Prädicat wieder verloren. Es kann daher nicht geleugnet werden, daß das: „dieß ist mein Leib", der Sache nach so viel sein kann, als: dieß Brot stellt meinen Leib dar, ist im Bilde oder geistig genommen mein Leib. Ebenso wenig aber auch, daß es heißen kann, dieß Brot ist in Wahrheit mein Leib, in, mit und unter demselben wird mein Leib dargereicht, so daß wer das Brot empfängt, zugleich meinen Leib. — Ebenso wenig aber ist der Versuch der Anhänger der Zwinglischen Ansicht gelungen, die Einsetzungsworte in ihrem Interesse auszubeuten. Sie meinen, da der Leib Jesu noch ungebrochen war und sein Blut noch unvergossen, so werde dadurch die eigentliche Auffassung ausgeschlossen. Dabei wird aber übersehen, daß dieß erste Abendmahl symbolisch prophetische Be-

deutung hatte, daß es nur im Bilde darstellte, was in voller Realität erst nach dem Versöhnungstode Jesu ins Leben treten sollte. Diesen repräsentativen Character des ersten Abendmahles, wonach der Schluß von demselben auf die Bedeutung des Abendmahles überhaupt, ein ungehöriger, kann man auch bei der Zwinglischen Auffassung nicht läugnen. Christus betrachtet ja, die Zukunft vorausnehmend, seinen Leib als schon gebrochen, sein Blut als schon vergossen. Auch als Gedächtnißmahl betrachtet oder als „geistige Aneignung der Kraft der Leibestödtung Christi", war das Abendmahl eigentlich damals noch nicht an seiner Stelle.

Welche Erklärung die richtige sei, das muß also aus anderen Gründen bestimmt werden, und zwar zuerst aus exegetischen und historischen, dann aber auch aus religionsphilosophischen. Die letzteren gehören der Dogmatik an, und auch was die ersteren betrifft, müssen wir uns hier mit bloßen Andeutungen begnügen. Die Zwinglische Ansicht von dem Abendmahle als einem bloßen Gedächtnißmahle wird schon durch die Analogie des Passamahles zurückgewiesen. Daß dieses kein bloßes Gedächtnißmahl war, daß vielmehr bei jeder neuen Feier von neuem dieselbe Verschonungsgnade angeeignet wurde, so wie das Passalamm in jedem folgenden Jahre ebensogut ein Opfer war, wie bei dem Auszuge aus Aegypten, haben wir schon gesehen. Eben dadurch, daß dieselbe Gnade stets von neuem ertheilt wurde, wurde es zur wahren Gedächtnißfeier der ersten Ertheilung. Denn etwas absolut Vergangenes kann auf dem religiösen Gebiete gar nicht lebhaft und in seinem eigenthümlichen Wesen ins Gedächtniß zurückgerufen werden. Ueberhaupt kann eine bloße Gedächtnißfeier auf dem Gebiete der wahren Religion nicht stattfinden. Der lebendige Gott und der zur Rechten des Vaters erhöhte Christus verlangt kein todtes Andenken, als wäre er einmal vor Jahrhunderten reich gewesen und im Stande Wohlthaten zu ertheilen, jetzt aber arm. Man kann deshalb mit Grund behaupten, daß kein Zwinglianer, der sich aus freiem Triebe des Herzens beim Abendmahl einfindet, es nicht als bloße Ceremonie mitmacht, von ganzem Herzen Zwinglianer ist. Die Annahme einer bloßen Gedächtnißfeier oder symbolischen Handlung widerstrebt so sehr der christlichen Frömmig-

keit, daß derjenige, der sie wirklich nicht bloß in Gedanken, sondern ganz im Herzen hätte, sich gar nicht dem Tische des Herrn nahen würde. Das bloße Brot und der bloße Wein als Mittel das Andenken lebendig zu machen, wird Niemand anlocken, am wenigsten im Abendlande, dem die Symbolsprache so fremd ist. — Unter den anderweitigen Erklärungen über das Abendmahl sind am wichtigsten die Stellen 1 Cor. 10, 16—22 und 11, 23—30. Nach der ersteren sind selbst die heidnischen Götzenmahle etwas anderes, als bloßer Ausdruck subjectiver Empfindungen. Sie sind das Medium, durch welches die Götzendiener mit dem Fürsten dieser Welt, den sie unter der Form der Götzen verehren, in eine reale Verbindung treten und darauf gründet der Apostel seine dringende Ermahnung, sich der Theilnahme an diesen Mahlzeiten zu enthalten. — Den Götzenmahlzeiten in dieser Eigenschaft stellt der Apostel das Abendmahl entgegen als das Medium der allerinnigsten Verbindung mit Christo, der Theilnahme an seinem Leibe und an seinem Blute. Hiedurch wird die Zwinglische Ansicht von einer bloß subjectiven Bedeutung des Abendmahls ganz ausgeschlossen; nicht so freilich die Calvinische. Denn die Stelle hebt nur den einen Gedanken scharf hervor, die durch das Abendmahl vermittelte reale Gemeinschaft mit Christo, und diese wird ja auch von Calvin angenommen. Es handelt sich zwischen ihm und Luther nur um die Art und Weise, auf welche diese Gemeinschaft zu Stande kommt. Dabei ist freilich ein Hauptbedenken gegen die Calvinische Ansicht, daß sie mehr den Character eines Productes des Strebens nach Vermittelung, als eines unmittelbaren Erzeugnisses des Glaubenslebens zu tragen scheint. Davon ist dann die Folge die gewesen, daß sie, obgleich sie in den Symbolen der Reform. Kirche steht, doch im Leben sich nicht recht hat halten können. In diesem findet in der Reform. Kirche ein beständiges Schwanken statt; die beiden entgegengesetzten Pole, die Lutherische und die Zwinglische Lehre, üben beide ihre Anziehungskraft, und solche, die aus voller Ueberzeugung Calvinisten sind, findet man wenige. Auch geschichtlich bestätigt sich diese Ansicht von dem Character der Calv. Abendmahlslehre. Calvin hat sie von dem Vermittler Bucer übernommen, dem das Interesse der Concordia alle anderen überwog.

Diesem Ursprunge der Lehre gemäß ist es, daß Calvin selbst in Bezug auf sie nichts von jener unerbittlichen Festigkeit zeigt, die ihm sonst auf dem Gebiete der christlichen Lehre eigenthümlich ist. In Bezug auf den Consensus Tigurinus muß selbst Dr. Jul. Müller, in der Schrift: Die evangelische Union, Berl. 1854 bemerken (S. 329): „Der Consensus, den er im J. 1549 in der Lehre von den Sacramenten mit den Zürichern schloß, verläugnet nicht das Wesentliche seiner Abendmahlslehre; aber er nähert sie in ihrer Fassung einer Sacramentslehre möglichst an, die Calvin selbst 7 Jahre früher in einem Briefe an Viret als eine profane bezeichnet hatte." Daß Calvin und Beza, je nachdem es vortheilhaft erschien, bald sich mehr der Lutherischen, bald mehr der Zwinglischen Seite zuwandten, einer eignen festen Glaubenszuversicht in diesem Punkte entbehrend, zeigen die Thatsachen, welche in Bezas Leben von Baum vorliegen, dann in dem Leben des Petrus Marthr von Schmidt. — Weit bedeutender aber ist die Stelle 1 Cor. 11, 23—30. Die ganze Art, wie Paulus hier von dem Abendmahle spricht, die Ehrfurcht und heilige Scheu, die er in Bezug auf dasselbe zu erwecken sucht, die Anforderung sorgfältiger Prüfung vor dem Genusse, Alles dient dazu, die Ansicht von dem Abendmahle als einem bloßen Gedächtnißmahle zurückzuweisen, Alles führt hier auf ein mysterium tremendum. Die leibliche Gegenwart des Herrn wird in dieser Stelle mit unbedingter Klarheit und Bestimmtheit gelehrt, wie zuletzt Rückert in dem Buche über das Abendmahl nicht umhin gekonnt hat anzuerkennen. Wer das Brot unwürdig ißt, den Kelch des Herrn unwürdig trinkt, der verschuldet sich an dem Leibe und dem Blute des Herrn, und ißt und trinkt sich das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Für die Lutherische Lehre im Verhältniß zur Calvinischen spricht speciell v. 30, wo leibliche Folgen, Krankheit und Tod, von dem unwürdigen Genusse des heiligen Abendmahls abgeleitet werden, und zwar nur solche. Nach der Calvinischen Ansicht, nach der ein leiblicher Genuß der Gottlosen nicht stattfindet, läßt sich dieß nicht erklären. Wenn wir mit den Ergebnissen, die wir aus diesen

beiden Paulinischen Stellen gewonnen haben, wieder an die Einsetzungsworte herantreten, so müssen sie die Unbestimmtheit verlieren, die sie auf den ersten Anblick haben, und wir werden die Lutherische Auffassung derselben für die allein richtige halten, die sich auch schon dadurch empfiehlt, daß sie die tiefste, geheimnißvollste ist und den Sinn angiebt, der mit am besten für die Erhabenheit des Momentes, die Feierlichkeit der Situation paßt.

Die historischen Gründe endlich führen zwar zur Verwerfung der Zwinglischen Ansicht, da die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl von der alten Kirche so gut wie einstimmig anerkannt wurde, eine Uebereinstimmung, die sich nur daraus erklärt, daß die Kirche diese Lehre von den Aposteln erhalten. Ueber den Modus der Gegenwart Christi aber läßt sich auf historischem Wege nicht so sichere Entscheidung treffen, da in dieser Beziehung schon die alte Kirche auseinander geht. Das aber steht fest, daß die ganze alte Kirche von Schauern der Ehrfurcht vor dem heil. Sacramente durchdrungen ist, und daß Calvin, wenn dieser Geist auf ihm geruht hätte, sich nicht zu dem Consensus Tigurinus und ähnlichen Transactionen herabgelassen haben würde. Betrachten wir seine Stellung als eine bloß vermittelnde, so hat auch er den Consensus Patrum gegen sich. Der wesentliche Unterschied zwischen Lutherischer und Reformirter Kirche liegt nicht in der Lehre vom Abendmahl, er liegt in der Stellung des Herzens zum Abendmahl. Was Luther im allgemeinen sagt: ihr habt einen anderen Geist, das gilt auch hier. Der gibt sich auch practisch zu erkennen in der Seltenheit der Abendmahlsfeier in der Reform. Kirche und in der spärlichen Theilnahme an derselben. Hätte die Reform. Kirche allein das Abendmahl zu tragen gehabt, so wäre es längst untergegangen.

Sechster Abschnitt.

Die Rede des Heilandes über den Verräther bei Lucas.

Luc. 22, 21—23.

Ueber die Stellung dieser Worte, und über ihr Verhältniß zu dem Gespräche über den Verräther bei Matth. und Marc. ist schon früher das Nothwendige bemerkt worden. Auch abgesehen von dem πλήν ist die Annahme unstatthaft, daß Luc. hier der Zeit nach Früheres anschließe. Schon Bengel macht darauf aufmerksam, daß Luc. dann wenigstens, wie gleich in v. 31 seine gewöhnliche Formel: εἶπε δὲ ὁ κύριος gesetzt haben würde. So aber fährt der Heiland ohne alle Unterbrechung in derselben Rede fort. — Schon das πλήν weist hin auf den Contrast, der im Folgenden näher dargelegt werden soll. παραδιδόντος steht im Gegensatze gegen ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον in v. 19 und ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον in v. 20, und auch dieß dient zum Beweise, daß Luc. die Worte des Heilandes grade in der Ordnung mittheilt, in der sie gesprochen wurden. Der Heiland gibt alles, gibt sein Fleisch und Blut für die Seinen dahin, und o des Frevels, der Tiefe des menschlichen Verderbens, einer der Seinen, der Typus eines großen und zahlreichen Geschlechtes, übergibt ihn den Händen seiner Feinde. Da erhält das: dankst du mir also, ihr thöricht Volk, in 5 Mos. 32, 6, eine schaurige Wahrheit. — Das: die Hand ist mit mir über Tische — nicht wie Einige: am Tische; denn am Tische sind wohl die Personen, nicht aber die Hände — weist von neuem hin auf die Psalmenstelle. Die Hand wird erwähnt zugleich als Werkzeug des Essens und der Ueberlieferung. Dieselbe Hand, welche von dem Brote Christi ißt, überliefert ihn; ὁ παραδιδούς ist substantive gebraucht. Das übrige ist schon früher erläutert worden. — Nun folgte nach geendigtem Mahle der Weggang des Judas, der von Joh. 13, 30 mit den Worten berichtet wird: εὐθέως ἐξῆλθεν· ἦν δὲ νύξ. Die letzteren Worte sollen offenbar nicht bloß eine Zeitbestimmung

geben. Die ganze Feier war eine Nachtfeier. Sie begann erst בערב, wenn die Sonne völlig untergegangen war. Das hing mit dem Wesen der Feier zusammen. Der Herr ging in der Nacht des Elendes seines Volkes als die Sonne des Heiles auf. Also als chronologische Bezeichnung waren die Worte nichtssagend und unpassend. Sie machen vielmehr darauf aufmerksam, wie das Aeußere Symbol des Innern, wie nun die Zeit angebrochen war, wo das Reich der Finsterniß Macht hatte, Luc. v. 53, die dunkle Nacht der Versuchung, in der alle Sterne der göttlichen Gnade für den Heiland und seine Jünger untergegangen zu sein schienen, eine Zeit, auf deren Eingetretensein der Heiland seine Jünger bei Luc. v. 35—38 warnend aufmerksam macht. Es ist grade dem Johannes eigenthümlich, durch den Tag die Zeit der Gnade und des Heiles zu bezeichnen, durch die Nacht die Zeit der Heilslosigkeit, wie sie eintritt, sobald die Gnade sich zurückzieht, vgl. C. 9, 4; 11, 9. 10. Apoc. 21, 25; 22, 5, wo es von dem neuen Jerusalem heißt: „Und Nacht wird dort nicht sein", zum Troste für die, über welche die Schatten der Nacht sich gelagert haben, und die beständig rufen müssen: „Hüter ist die Nacht schier hin." So aufgefaßt tritt das: „es war aber Nacht" in Einklang mit der Symbolik des Passafestes. Die Nacht war zwar auch schon früher vorhanden gewesen, aber erst mit dem Momente des Weggangs des Judas gewann sie Bedeutung. Da nahm die dunkle Leidenszeit für Christum und für seine Jünger ihren Anfang.

Siebenter Abschnitt.

Die Warnung des Heilandes an die Jünger sonderlich an Petrus.

Matth. 26, 30—35. Marc. 14, 26—31. Luc. 22, 31—38.

Die chronologische Stellung dieses Abschnittes kann aus den drei ersten Evangelisten nicht abgenommen werden, nur soviel geht aus Luc. hervor, vgl. v. 39, daß die Worte von dem Heilande noch im Zimmer, noch vor dem Aufbruche zum Oelberge gesprochen

wurden. Hätten wir bloß die Relation des Luc., so könnten wir glauben, daß diese Worte des Heilandes sich unmittelbar an das bei ihm Vorhergehende angeschlossen haben, an die Worte, die der Heiland in Bezug auf die φιλονεικία der Jünger gesprochen. Da Petrus bei ihr ein starkes Selbstgefühl kund gegeben, so ist es sehr passend, daß der Heiland grade ihn demüthigte durch die Hinweisung auf die bald bevorstehende Offenbarung seiner Schwäche und Ohnmacht. Eine passende Verbindung würden die Worte auch haben, wenn man sie sich gleich an das erste Gespräch über den Verräther anschließen ließe. Ueber die Person desselben hatte der Heiland grade dem Johannes und Petrus Aufschluß gegeben. Damit derselbe dem letzteren nicht zur Selbsterhebung diene, zu der er so sehr geneigt war, sondern zur Demüthigung, damit er in der Sünde des Judas nur die gereifte eigene erblicke, würde der Heiland ihn aufmerksam machen auf den bald auch ihm bevorstehenden Fall. Allein die Vergleichung des Johannes zeigt, daß diese Beziehungen, obgleich sie im Wesentlichen allerdings stehen bleiben, obgleich die Aeußerungen des Herrn allerdings Rücksicht nehmen auf die Versuchungen zur Selbsterhebung, denen Petrus ausgesetzt war, doch nicht also stattfinden, daß sich die hier angeführte Anrede des Heilandes an Petrus unmittelbar an einen der bezeichneten Vorfälle angeschlossen hätte. Es ist nämlich keinem Zweifel unterworfen, daß die Anrede des Herrn an Petrus bei Luc. identisch ist mit der bei Joh. 13, 36—38, mit der sie im Wesentlichen genau übereinstimmt, so daß leicht einer aus dem andern ergänzt werden kann. Bei Johannes aber steht die Aeußerung in ihrem ganzen Zusammenhange. Nach dem Weggange des Judas und also nach Einsetzung des Abendmahls, auch nach Absingung des Lobgesanges, erwähnt von Matth. v. 30 und von Marc. v. 26, da vor demselben sich Judas nicht entfernen konnte, sprach der Heiland, in Begriff den Weg anzutreten, der ihn durch die tiefste Erniedrigung zur höchsten Herrlichkeit führen sollte, die er im Geiste schon gegenwärtig sieht, die Worte: „Nun ist des Menschen Sohn verherrlicht" u. s. w. Joh. v. 31—33. An die Erklärung des Herrn, daß er jetzt weggehe, und zwar dahin, wohin ihm die Seinen nicht folgen können, schließt sich die

Frage des Petrus: „Herr, warum kann ich dir nicht jetzt folgen? ich will mein Leben für dich lassen.“ Von der Antwort des Herrn theilt Joh. nur das Ende, die Ankündigung der dreimaligen Verläugnung des Herrn vor dem Hahnenschrei, mit; Luc. gibt sie vollständig. Nach ihm macht der Heiland, ehe er ihm das specielle Factum ankündigt, ihn im allgemeinen aufmerksam auf die Größe der Versuchungen, welche der jetzt eingetretene Zeitabschnitt mit sich führt, und der Ankündigung des speciellen Factums geht erst eine neue Betheurung des Petrus voran. — Ein Gespräch ähnlichen Inhalts theilen auch Matth. v. 30—35 und Marc. v. 26—31 mit, und einige Ausleger, wie Calvin und Olshausen, welcher letztere jedoch schwankt, nehmen die Identität dieses Gespräches mit dem bei Luc. und Joh. an, während die Mehrzahl der Ausleger sich für die Verschiedenheit erklärt. Wir treten den ersteren bei. Denn die Uebereinstimmung ist zu groß, als daß an eine Verschiedenheit der Thatsachen gedacht werden könnte. In der Zeitbestimmung findet kein wesentlicher Unterschied zwischen Johannes und Matthäus statt. Das τότε bei dem letzteren in seiner Beziehung auf das καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν läßt uns in der Zeit zwischen dem Lobgesange und der Ankunft am Oelberge freien Spielraum. Johannes gibt nur die nähere Bestimmung, zeigt, daß das Gespräch noch im Saale des Abendmahles vorfiel. — An das Wort Jesu bei Johannes: wohin ich gehe, kannst du mir nicht folgen, schließt sich seine weitere Rede v. 31 und 32 bei Matthäus an. Daß die Antwort auch dort von Petrus ausgeht, paßt trefflich dazu, daß nach Johannes an diesen zunächst die Rede Christi gerichtet ist. Den ersten Theil dieser Antwort des Petrus theilt uns Johannes mit, den zweiten Matthäus in v. 33. Marc. schließt sich eng an Matthäus an und gibt nur was der Herr vom Hahnenschrei gesagt hatte, in etwas ausgeführterer Gestalt. — Wir gehen nun zunächst die Relation des Luc. im Einzelnen durch.

V. 31. Völlig falsch bemerkt de Wette, das abgerissene εἶπε δέ zeige, daß Luc. keine klare Anschauung von der Sache hatte. Es zeigt nur, daß es ihm einzig und allein um die Sache selbst, nicht um ihre chronologische Stellung zu thun war. ἐξητήσατο, er hat

sich ausgebeten, sieht zurück auf die Geschichte des Hiob, der auf die Bitte des Satan diesem von Gott zur Versuchung übergeben wurde. In diesem ἐξῃτήσατο lag schon ein großer Trost für die Jünger. Die Lehre von einem Reiche der Finsterniß und seinem Fürsten ist eine trostlose, wenn dieser Fürst selbständig Gott nebengeordnet wird. Sobald aber fest steht, daß er nur geliehene Macht besitzt, daß er nichts thun kann ohne Gottes Zulassung, so muß sie zwar zum Wachen und Beten antreiben, kann aber nicht ferner zur Verzweiflung verleiten. Denn dann steht ja auch zugleich fest, daß wir nicht über Vermögen versucht werden können, daß Gott das Maaß der Versuchungen, die er zuläßt, nach dem Maaße der Gnaden einrichtet, die er ertheilt, daß jeder, der nur bis aufs Blut widersteht im Kämpfen wider die Sünde, zuletzt Sieger bleiben muß, auch sein scheinbares Erliegen, wie wir es an dem Beispiele des Petrus sehen, nur Durchgang zum vollendeteren Siege sein kann. Die Idee der gänzlichen Abhängigkeit des Satans von Gott wird im Prologe des Buches Hiob, dem dramatischen und malerischen Character der Darstellung gemäß, also dargestellt, daß Satan inmitten der Engel vor Gottes Thron erscheint, um seine Befehle zu empfangen, daß er sich den Hiob erst förmlich von Gott ausbitten muß, ehe er ihm ein Haar krümmen darf, und diese Bitte vor Steigerung der Plage wiederholen. — Hier nun bot die äußere Lage der Jünger dem Satan viele Anknüpfungspunkte zur inneren Versuchung dar, die Gott über sie ergehen ließ, damit sie zur tieferen Erkenntniß ihrer eignen Ohnmacht, ihrer großen Bedürftigkeit gelangten, und sich um so lebhafter um die Gaben seines Geistes, um den Beistand seiner Gnade bewerben, auch damit sie gleich in der Wiederaufrichtung vom Falle die Wunderkraft dieser Gnade ebenso erkennen möchten, wie sie in dem Falle die eigne Ohnmacht erkannt hatten. Es gibt keinen grelleren Widerspruch, als den zwischen der Gottheit Christi und seinem Leiden, seinem Gezähltwerden unter die Uebelthäter, ein Widerspruch, den nur derjenige zu lösen versteht, der in der Erkenntniß der ganzen Tiefe des menschlichen Verderbens den Schlüssel zu der freiwilligen Erniedrigung des Sohnes Gottes gefunden hat, den die Jünger noch sehr unvollkommen besaßen.

Die Stellen des A. T. von einem leidenden Messias, die wiederholten Erklärungen Christi über sein Leiden und seinen Tod konnten, als dieß in die Wirklichkeit trat, der herrschenden und auch auf die Jünger übergegangenen Vorstellung von einem Messias durch Herrlichkeit zur Herrlichkeit nicht das Gleichgewicht halten, um so weniger, da dasselbe, was diese Ansicht ursprünglich hervorgerufen, — der Mangel an tieferer Erkenntniß der menschlichen Natur und ferner die Kreuzesscheu, welche von dem leidenden Heiland den Blick abwendet, weil sie in seinem Leiden die Weissagung des eignen erblickt — auch in ihnen noch fortwirkte. Und nun grade in der Zeit, wo alles dazu dienen mußte, sie an Christo irre zu machen, sollten sie für Christum leiden, setzten sie sich durch das treue Bekennen seines Namens der Gefahr harter Verfolgung aus. Wie nahe lag da nicht der Gedanke, die Sache wenigstens einmal abzusehen, zuerst einmal aus der Erfahrung zu erkennen, ob der Heiland sich wieder als Gottes Sohn zeigen, ob er durch seine Erhöhung darthun werde, daß er nur freiwillig sich erniedrigt. — Alle Reden des Heilandes gehen nun dahin, zwar nicht die Jünger gänzlich vor dem Falle zu bewahren — dieß war gegen die göttliche, schon in den Weissagungen des A. T. ausgesprochene Absicht —, aber doch sie also vorzubereiten, daß sie nicht gänzlich fielen, und daß sie nach dem theilweisen Falle sich wieder aufrichten konnten. In den Gesprächen über den Verräther haben wir diese Absicht schon nachgewiesen; auch in dem: „nun ist des Menschensohn verherrlicht" u. s. w. bei Joh. tritt sie deutlich hervor. Der Heiland macht darauf aufmerksam, daß unter der Hülle der tiefsten Erniedrigung die höchste Verherrlichung verborgen liegt, die zu seiner Zeit hell und klar hervortreten wird. Ebenso zeigt sie sich hier. Die Verläugnung der Jünger ist Folge eines Zustandes des Heilandes, der schon von dem größten Propheten des A. B. vorhergesagt worden, Luc. 22, 37, und diese Glaubensschwäche der Jünger selbst ist in einer Weissagung des A. B. vorherverkündigt, und in derselben auch die treue Liebe, wodurch der Herr seine zerstreuten Schafe wieder sammeln wird, Matth. 26, 31 ff. — Daß der Herr die Anrede so besonders an Petrus richtet, hat seinen Grund nicht etwa bloß darin, daß dieser mit den

Betheuerungen seiner Treue so vorschnell war. Mit Recht bemerkt Bengel: totus hic sermo domini praesupponit, Petrum esse primum apostolorum, quo stante aut cadente ceteri aut minus aut magis periclitarentur. Daß Petrus seine Treue so lebhaft betheuert, war nicht bloß Folge seines lebhaften Naturells. Er war wirklich in der Entwicklung des innern Lebens, in der Stärke und Innigkeit des Glaubens den übrigen Aposteln, den Johannes etwa ausgenommen, vorausgeschritten. Grade deshalb war ihm die schwerste Versuchung bestimmt, in der die Schlacken menschlicher Begeisterung von dem reinen Golde des Glaubens ausgeschieden werden sollten. Und weil ihm die schwerste Versuchung bestimmt war, so ertheilte der Heiland auch ihm speciell dasjenige, was gegen die Versuchung waffnen konnte. Denn er sollte, selbst gestärkt, seine Brüder stärken. — ἐξαιτεῖν und ἐξαιτεῖσθαι hat die gewöhnliche Bedeutung sich ausbitten, postulare ut aliquis sibi dedatur, exoscere, deposcere aliquem (vgl. die Stellen aus Griech. Schriftstellern bei Wetstein, Raphel, Kuinoel). σινιάσαι heißt cribrare, wannen, sichten. σίνιον ist hier ein solches Sieb, welches ähnliche Dienste leistet, wie die Wurfschaufel, ein Sieb, in dem das Getreide heftig geschwenkt und also gereinigt, nicht etwa durch bloßes Sichten von dem bei der eigentlichen Reinigung noch übrig gebliebenen Staube befreit wird. Eine solche gewaltsame Sichtung ist die Anfechtung. Gott verhängt sie, damit die Spreu zerstiebe, das reine Korn des Glaubens und der Liebe zurückbleibe. Andern Zweck hat der Satan, der ihm dabei als Werkzeug dienen muß. Das geistliche Korn kann selbst Spreu werden. Und dieß hofft der Satan durch das heftige Sieben zu bewirken. Angespielt wird auf die Stelle Amos 9, 9, und diese Anspielung schließt einen Trost in sich. Es heißt dort: „Denn siehe ich gebiete und schwenke unter allen Völkern das Haus Israels, wie man ein Sieb schwenket, und nicht wird fallen Festes zur Erde." Das Feste, Compacte, Solide im Gegensatz gegen das Lose, Aufgelöste, Dünne. Gemeint ist das feste, solide Korn im Gegensatze gegen die lose Spreu und den durch das Sieb zur Erde fallenden Staub. Den Gläubigen wird hier ein Trost ertheilt unter den schweren über Israel ergehenden

Anfechtungen. Diese sind nur den Gottlosen verderblich. Ihnen, als loser, dem Spiele des Windes ausgesetzter Spreu, stehen die als festes Korn nicht durch das Sieb fallenden Frommen entgegen. Auch die Frommen werden heftig geschüttelt, aber im Verborgenen waltet die Hand des Herrn über sie, daß sie nicht untergehen und daß die Anfechtung ihnen zur innerlichen Förderung gereicht. Die Körner werden geschüttelt, Staub und Unreinigkeit fällt zu Boden, die Spreu fliegt in die Luft. Steht die Sache also, bewahrt der Herr die Seinen, so muß die Absicht des Satans, die an Judas schon wirklich in Erfüllung gegangen, zwar zum Beten und Wachen, — sie kann aber nicht zur Verzweiflung veranlassen. So heftig er auch schütteln mag, Gott läßt die Seinen nicht durchfallen, wie Hiob Waizen blieb, obgleich der Satan Alles aufbot, ihn in Spreu zu verwandeln. — Ueber die Natur und die Wirksamkeit des Satans enthält dieser Vers reichen Aufschluß. Was wir schon in den Betrachtungen über die Geschichte des Judas sahen, daß keine Sünde das Product der in sich abgeschlossenen menschlichen Individualität ist, das bestätigt sich auch hier. Wie das speciell Christliche, als das allein wirksame Gegengift gegen das Satanische, ihm aufs höchste verhaßt ist, das sehen wir daraus, daß er nach der Erklärung des Herrn alles aufbietet, die Jünger, die Hoffnung des Reiches Gottes, den Stamm der christlichen Kirche, von Christo loszutrennen.

V. 32. Die Bewahrung des Petrus wird hier auf die Fürbitte Christi zurückgeführt, und ihm somit ein Stab dargereicht, an dem er sich aus der Verzweiflung, die einem so tiefen Fall leicht folgt, und die noch gefährlicher war, als der Fall selbst, aufrichten konnte. Der Heiland steht soweit über der Versuchung, daß er inmitten derselben die in ihr stehenden Seinen schützen kann. Da der Heiland hier die Erhaltung der Seinen auf seine Fürbitte gründet, so scheint es auf den ersten Anblick, daß dann auch Judas hätte gerettet werden können. Allein der Heiland kann nur nach dem Willen Gottes bitten, nur dasjenige als Wunsch aussprechen, was im göttlichen Wesen begründet liegt. Gott aber will zwar nach seiner Barmherzigkeit, daß allen Menschen geholfen werde, aber auch nach seiner Gerechtigkeit, daß denjenigen, welcher muthwillig

sündigt, die verdiente Strafe treffe. Die, welche die Sünde wider den Heiligen Geist begangen, werden 1 Joh. 5, 16 als solche bezeichnet, für die man nicht beten dürfe, und wenn auch diese Vorschrift für uns nicht leicht praktisch werden kann, weil wir nicht mit Sicherheit zu entscheiden vermögen, ob jemand die Sünde wider den Heiligen Geist begangen, so war sie es doch für den Heiland, vor dem das Herz des Judas offen lag. Nur diejenigen, welche aus Schwachheit fehlen, vertritt er beim Vater, und wir müssen uns denken, daß er auch für Judas so lange gebetet habe, als in ihm die Sünde noch theilweise den Character der Schwachheit hatte, als noch ein besseres Element in ihm vorhanden war. Sobald aber gänzliche Verhärtung eingetreten, hörte die Fürbitte des Heilandes für ihn auf, der nicht Heiland sein könnte, wenn er noch ferner für ihn gebeten. Denn dieß würde auf eine Differenz seines Willens, und also auch seines Wesens von dem göttlichen hinführen. — „Damit dein Glaube nicht ausgehe." Der Heiland bittet nicht, daß der Glaube des Petrus nicht schwach werde — dieß war nothwendig, wenn er zu seiner vollkommenen Stärke und Reinheit gelangen, wenn der Unterschied von Natur und Gnade ihm lebendig bewußt werden sollte, aber er bittet, daß das Licht seines Glaubens nicht ganz verlöschen möge. Der Ausdruck ist wichtig, weil er zeigt, daß man den Fall des Petrus nicht für einen absoluten zu halten hat. Wäre er dieß, ein Abfall im eigentlichen Sinne, so würde kein Aufstehen möglich gewesen sein. Denn Petrus hätte dann die Sünde wider den Heiligen Geist begangen. Die Schrift lehrt zwar, daß Jemand aus der Gnade fallen, zugleich aber auch, daß er nicht wieder in die Gnade hineinkommen kann, daß es unmöglich ist, daß er erneuert werde zur Buße. Bengel bemerkt mit Recht: Petrus illa in instabilitate in occulto tamen vere erat Petrus. Einen analogen Fall haben wir bei David. Auch dieser war tief gefallen, aber nicht ganz abgefallen; noch war im Innersten seines Herzens ein Rest von Glauben übrig. Daß er sich dessen bewußt war, zeigt seine Bitte in Psalm 51: „Nimm deinen Heiligen Geist nicht von mir." Noch also hat er den Heiligen Geist, freilich in schwachem Maaße, weshalb er zugleich bittet, daß der Herr

ihm ein reines und festes Herz neu schaffen wolle. — Die Aufrichtung des wankenden Petrus geschieht nicht bloß um seinetwillen, sie geschieht zum besten der ganzen Kirche, die auf diesen Felsen gegründet werden soll. Dieß sagen die Worte: καὶ σύ ποτε κ. τ. λ. Die Kraft Andere zu stärken setzt eigene Stärke voraus, und diese wird auf keinem anderen Wege gewonnen als auf dem der Versuchung, welche allein die eigne Ohnmacht und somit auch die Gotteskraft erfahrungsmäßig und lebendig kennen lehrt. — Das ἐπιστρέψας wollen mehrere in die Bedeutung eines bloßen Adverbii auflösen: und du stärke wieder diese deine Brüder. Allein auch das Hebr. שׁוּב, auf das man sich beruft, hat weit seltener adverb. Bedeutung als gewöhnlich angenommen wird, und hier ist diese adverb. Bedeutung ganz unpassend. Das vicissim, wodurch Bengel und Andere es wiedergeben: quod ego tibi facio, tu fac tui similibus, kann das Wort, adverbialisch genommen, nicht bedeuten, es kann dann nur so viel sein als πάλιν, wie du vorher gethan. Dann erhält man aber einen unpassenden Sinn. Petrus wurde durch den Fall nicht etwa bloß wieder Petrus, er wurde erst recht Petrus: das στηρίζειν nahm nun erst seinen rechten Anfang. Man muß daher das ἐπιστρέφειν vielmehr in der Bedeutung nehmen: „sich bekehren", was das שׁוּב nicht selten bedeutet, mit אֶל יְהוָה verbunden und ohne dasselbe. Wenig bedeutend ist der Einwand, von der Buße könne hier nicht die Rede sein, weil im Vorhergehenden noch nicht vom Falle geredet worden. Indirect schließt das Vorhergehende ja allerdings den Fall in sich. Denn wenn der Heiland die bevorstehende Zeit als eine besonders versuchungsvolle bezeichnet, so lag darin, bei dem geistlichen Zustande des Petrus, daß sie ihm Veranlassung zur tiefen Demüthigung darbieten werde, und auch das ἵνα u. s. w. setzt den Fall voraus. Denn wenn nur durch die Fürbitte des Heilandes das gänzliche Ausgehen verhütet wird, so muß eine große Schwäche wirklich eingetreten sein. — Das στήριξον schließt eine Weissagung in sich, und diese ist grade die Hauptsache. Der Heiland ermahnt nicht etwa den Petrus zu etwas, was er auch lassen konnte, sondern er spricht in der Form der Aufforderung dasjenige aus, wozu er durch die Nothwendigkeit seines Wesens

getrieben werden sollte, wie das Licht nicht anders kann, als leuchten. Merkwürdig ist, daß grade das στηρίζειν in den beiden Briefen des Petrus besonders oft gebraucht wird, 1 Petr. 5, 10. 2 Petr. 1, 12. 3, 17 u. s. w. Das Wort, wodurch der Herr seinen Beruf bezeichnet, hatte sich ihm tief eingeprägt. — Die Brüder des Petrus sind zunächst die übrigen Apostel. Daß diese nachher der Stärkung nicht bedurft haben, darf man nicht sagen; nur soviel ist richtig, daß Petrus sie nicht sowohl durch Worte, als durch seine ganze Erscheinung stärkte. Denken wir uns Petrus aus ihrem Kreise hinweg, so zeigt sich sogleich eine bedeutende Abnahme des Muthes und der Freudigkeit. Ueberall ist er der Vorkämpfer, dem sich die übrigen anschließen, deren Glauben von dem seinigen nicht getrennt werden kann. So gleich beim ersten Pfingstfeste. — Wohl zu bemerken ist, daß der Heiland sagt, deine Brüder, nicht unsere Brüder. Obgleich die Gläubigen auch Brüder des Heilandes sind, so sind sie dieß doch in anderm Sinne, als Brüder des Petrus, und ein zusammenfassender Ausdruck würde daher unpassend sein. Ein solcher findet sich im ganzen N. T. nicht.

V. 33. Petrus ist nicht zufrieden damit, vom Falle wieder aufzustehen; er will gar nicht fallen. Seine Rede geht hervor aus der lebendigsten Empfindung der Liebe Christi, aus dem Bewußtsein, daß er im Glauben steht. Er kann es sich gar nicht als möglich denken, daß etwas ihn darin erschüttern kann. Dieß zeigt auf der einen Seite, daß viel in ihm vorhanden war, und wenn die andern Jünger nicht so entschieden hervortraten, so hatte dieß wohl seinen Grund eher darin, daß sie tiefer standen als er, als daß sie ihm vorausgeeilt waren. Auf der andern Seite zeigt es aber auch eine große Unreife. Hätte Petrus die ganze Tiefe seines Verderbens erkannt, und die Macht, welche die äußere Versuchung dadurch erhielt, so würde er nicht mit seiner Betheuerung so vorschnell gewesen sein. Die feste Zuversicht, daß er durch die Kraft der Fürbitte des Herrn vor dem gänzlichen Abfalle von ihm geschützt werden müsse, konnte und mußte er haben; die Zuversicht aber, daß er mit den Kräften, die er jetzt schon besaß, vollkommen siegreich den Kampf bestehen werde, hätte ihm wenigstens

die Warnung des Herrn benehmen sollen, und daß dieß nicht geschah, begründete die Nothwendigkeit seines Falles. Quid festinas Petre? sagt Augustinus, nondum te suo spiritu solidavit Petra. Petrus meint in seiner Verblendung, er kenne sich besser, als der Heiland; dieser urtheile zu niedrig von seinem Gnadenstande. Petrus sprach neben der Versicherung seiner Opferfreudigkeit, welche Lucas hier mittheilt, noch eine doppelte andere aus, nach Matth.: εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι, nach Johannes: Κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι; τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω. Der dreifachen Versicherung seiner Opferfreudigkeit, wodurch er die innere Stimme übertäuben will, welche ihm zuruft, daß er die Kraft dazu noch nicht besitzt, entspricht die dreifache Verläugnung in der Antwort des Herrn und in der Geschichte.

V. 34. φωνεῖν, krähen, bezeichnet hier den Hahnenruf in seinem ganzen Umfange, s. v. a.: Die Zeit des gallicinii wird nicht zu Ende sein, vgl. die Erläuterung zu Marc., oder auch, es steht von dem letzten Hahnenschrei, den man κατ' ἐξοχήν als den Hahnenschrei bezeichnete. σήμερον erhielt seine rechte Bedeutung, seine verwundende Kraft durch das, was an diesem Tage grade vorgegangen war. Derselbe, der erklärt hatte unter allen Umständen und zu aller Zeit fertig und bereit zu sein mit seinem Herrn in den Tod zu gehen, sollte ihn noch an demselben Tage verläugnen, an dem Tage, an dem der Heiland seinen Jüngern die höchsten und tiefsten Beweise seiner Liebe gegeben hatte. — Nicht ohne Ursache knüpft der Heiland die Verläugnung des Petrus an ein so bestimmtes äußerliches Moment. Er legt schon vor der Sünde auf diese Weise den Grund zur Buße. Wie Petrus den Hahnenschrei hörte, mußte er sich der Worte Christi erinnern. Der Heiland hatte aber dafür gesorgt, daß diese Erinnerung ihn nicht zur Verzweiflung führte. Derselbe, dessen Untrüglichkeit Petrus aus dem Eingetretensein der Sünde erkannte, hatte auch diese als eine vorübergehende bezeichnet. So wurde Petrus, nachdem er von dem Stolze geheilt worden, zugleich aus der Gewalt des andern Feindes der Seligkeit, der Verzweiflung errettet. — Die Ausleger haben sich sehr damit abgemüht, wie

unsre Stelle mit dem Gesetze des Talmud in Uebereinstimmung zu bringen sei, wonach zu Jerusalem keine Hähne gehalten werden durften, vgl. Reland: de galli cantu Hierosolymis audito in d. dissertat. Die leichteste Annahme ist die, daß jenes Gesetz ein späteres commentum sei, um so leichter, da das frühere Alter durch nichts erwiesen wird, und da im Talmud so viele dergleichen Fabeleien von Gebräuchen und Gesetzen, die zur Zeit der noch stehenden Stadt bestanden haben sollen, vorkommen. Weit hergeholt sind die Annahmen, Petrus habe den Hahnenschrei von den benachbarten Dörfern her gehört, oder die Römer haben Hühner gehalten u. s. w., abgeschmackt die Annahme von Altmann, in der bibl. Brem. 5, 451 ff. ἀλέκτωρ bedeute hier einen Trompeter.

V. 35. Die folgende Anrede an alle Jünger schließt sich ihrem Inhalte nach genau an die Anrede an Petrus an, die ja auch schon auf die übrigen mit Rücksicht nimmt, vgl. das ἐξητήσατο ὑμᾶς in v. 31, und ist gewiß unmittelbar nach ihr gesprochen. Wie diese, soll sie auf das Versuchungsvolle der nächstbevorstehenden Zeit aufmerksam machen, und also den Jüngern zum Bewußtsein bringen, wie nothwendig es sei zu wachen, zu beten, zu kämpfen. Der Heiland macht in v. 35 die Jünger aufmerksam auf ihren bisherigen Zustand, um daran dann die Ankündigung des ganz heterogenen bevorstehenden zu knüpfen. Bisher ist gute Zeit gewesen. Der Heiland hat für die Jünger gesorgt; überall, wohin sie gekommen, haben sie offne Hände und Herzen gefunden; keine schwere Versuchung hat sie betreten, sie sind auf ebener Bahn geführt worden; es gab gar keine Veranlassung zum Straucheln. Ganz anders jetzt. Es kommt eine Zeit, wo sie ohne empfindlichen Trost, ohne fühlbare Hülfe gelassen werden, wo sie ganz auf sich selbst gewiesen zu sein scheinen, v. 36. Daß und warum diese Zeit kommen müsse, sagt der Heiland in v. 37. Es kommt die Zeit, wo er selbst, das Haupt, nach einer in den Schriften der Propheten ausgesprochenen göttlichen Nothwendigkeit aufs tiefste erniedrigt, dem schmerzlichsten Leiden unterworfen werden muß. Mit dem Haupte aber müssen auch die Glieder leiden: es wäre Unnatur, wenn es den Jüngern wohl ginge,

während der Herr leidet. Der Herr kann nur also leiden, daß überhaupt dem Reiche der Finsterniß von Gott Macht gegeben wird, und diese Macht muß sich auch an den Jüngern äußern. Characteristisch für die destructive Kritik, ihr höchst oberflächliches Verständniß der Evangelien, ist die Bemerkung, die Rede in v. 35—38 habe keinen anderen Zweck als den, zu erklären, wie Petrus zu dem Schwerte gekommen, das er bei Jesu Gefangennehmung zieht! Ebenso auch die andere, man sehe der Rede an, daß sie nicht aus der ersten Hand sei, denn sie sei ziemlich unklar! Das wäre schlimm, wenn sie solchen Geistern nicht unklar wäre. — Jetzt über Einzelnes; βαλάντιον ist der Geldbeutel, πήρα die Reisetasche; das Einzelne ist nur als individualisirende Bezeichnung zu nehmen. Derselbe Grund führte die reichliche Versorgung der Jünger auch in allem übrigen, und zwar nicht bloß im Leiblichen, sondern auch im Geistlichen herbei. Es ging ihnen leicht und wohl in jeder Beziehung; keine äußere und keine innere schwere Versuchung durfte sich ihnen nahen. Der Heiland führte sie gleichsam am Gängelbande. Das innere Leben mußte erst in ihnen erstarken, ehe es den Stürmen der Anfechtung ausgesetzt wurde, die allein es zur wahren Stärke führen konnten. Jetzt waren sie bis auf den Punkt gelangt, wo die Anfechtung ihnen heilsam, wo sie ihnen, damit ihr inneres Leben Selbständigkeit erhalte, unbedingt nothwendig war.

V. 36. Das ἀράτω kann nur heißen: der nehme ihn, qui habet tollat; Bengel richtig: id est, nemo erit vobis amicus, hostes multi. Bei dem ὁ μὴ ἔχων ergänzt sich das Object des Habens leicht aus dem Zusammenhange, Geld, womit er ein Schwert kaufen kann. Daß das μὴ ἔχων gradezu bedeuten könne, wer nichts hat, wer arm ist, ist falsch. ἱμάτιον ist das Oberkleid, was man im Nothfall allenfalls entbehren kann. Hat man keinen gefüllten Beutel, und sonst keine Mittel sich ein Schwert zu verschaffen, so soll man lieber das Oberkleid verkaufen. Dadurch wird die Unentbehrlichkeit des Schwertes bezeichnet. — Mehrere Ausleger nun nehmen an, der Heiland spreche hier nicht von einem leiblichen Schwerte, sondern von dem Schwerte des Geistes, Ephes. 6, 17. Auch βαλάντιον und πήρα seien in bildlichem Sinne zu nehmen,

und bezeichnen die zweckdienlichen Mittel fürs geistliche Leben. Allein diese Auffassung ist offenbar unzulässig. Bei der engen Beziehung von v. 36 auf v. 35 ist es höchst gewaltsam anzunehmen, daß die Ausdrücke hier in anderem Sinne stehen: früher hattet ihr keinen leiblichen Geldbeutel, und keine leibliche Tasche nöthig, jetzt müßt ihr darnach trachten, euch einen geistlichen Geldbeutel und eine geistliche Tasche zu verschaffen. Dann sieht man auch gar nicht ein, was das: der verkaufe seinen Mantel, bedeuten soll, wenn μάχαιρα geistlich zu verstehen ist. Der Mantel müßte dann doch nothwendig auch geistlich verstanden werden. Hier, wie so oft, hat die Verwechslung von Bild und Individualisirung den nachtheiligsten Einfluß gehabt. Der Heiland redet von einem eigentlichen Beutel, von einem eigentlichen Schwerte, aber es muß nothwendig der Grundgedanke aufgesucht werden, der hier in individueller Fassung, und zwar einer solchen, die mit Beziehung auf v. 35 gewählt ist, vorgetragen wird. Dieser Grundgedanke ist nun der: „es kommt für euch die Zeit der Noth und Gefahr, in der ihr euch sorgfältig mit allem versehen müßt, was zur Befriedigung eurer Bedürfnisse, und ganz besonders, was zur Abwehr der Gefahr gehört, denn diese wird sehr scharf auf euch eindringen." Worin nun speciell dasjenige besteht, wodurch die Gefahr abgewandt werden kann, darüber sagt der Heiland nur scheinbar etwas aus. Er überläßt es den Jüngern, dieß zu bestimmen. Daß sie erkannten, wie das Schwert nur zur Individualisirung dienen könne, das konnte er nach allem was vorhergegangen, wohl von ihnen erwarten. Als ihren eigentlichen Feind hatte er sie ja noch eben vorher den Satan kennen gelehrt, als die Waffe, mit der er für sie streitet, die Fürbitte. Wie konnten sie nun wohl auf den Gedanken kommen, daß der Heiland sie auf den Gebrauch des äußeren Schwertes verweise, zumal wenn sie bedachten, wie wenig sie, falls es auf diese Waffe ankam, ihren Feinden gewachsen waren? Aehnlicher Ausdrucksweise, Stellen, in denen die Idee in individualisirender Anwendung vorgetragen wird, so daß sie erst aus dieser Hülle befreit, und dann wieder individuell angewandt werden muß, begegnen wir in den Reden des Heilandes oft, und sehen eben daraus, daß es ihm nicht darauf ankam, den

Jüngern alles so plan und faßlich als möglich zu machen, sondern vielmehr ihnen Veranlassung zur Uebung ihrer geistlichen Sinne zu geben, daß er auf die Gefahr eines augenblicklichen Mißverständnisses hin sie im tieferen Verständniß zu fördern suchte, was nur gewonnen werden kann, wenn die Schwierigkeit des Gegenstandes die geistigen Kräfte in Anspruch nimmt. Besonders zeigt sich eine solche absichtlich räthselhafte Darstellung in der Bergpredigt. Vollkommen analog ist hier z. B. Matth. 5, 29. 30: „wenn dich dein rechtes Auge, wenn dich deine rechte Hand ärgert" u. s. w. Der Gedanke ist hier der: „wenn dich das Liebste, das Nothwendigste zur Sünde verleitet, so mußt du es der Seligkeit aufopfern." Als individualisirendes Beispiel des Liebsten und Nothwendigsten werden die rechte Hand und das rechte Auge genannt. Ob nun dieß wirklich ärgern, ob das wenn zum da werden könne, das zu entscheiden überläßt er seinen Jüngern, denen er anderwärts Aufschluß über die Genesis der Sünde, den Ort, wo man sie suchen, die Art, wie man sie bekämpfen muß, gegeben.

V. 37. Das γὰρ ist wohl zu beachten. Es weist hin darauf, daß das Leiden des Heilandes, die Macht des Reiches der Finsterniß über ihn, in nothwendigem Zusammenhange stehe mit dem Leiden und der Versuchung der Jünger. Es würde Unnatur sein, wenn es ihnen leiblich und geistlich wohl ginge, während ihr Herr und Meister sich in der tiefsten Tiefe der Anfechtung befand. Der Zusammenhang findet offenbar nicht bloß insofern statt, als die tiefe und schmachvolle Erniedrigung ihres Herrn ihren Glauben leicht wankend machen konnte; über diesen bloß äußeren Anstoß würden sie sich leicht erhoben haben, wenn sie im Besitze der früher ihnen reichlich zuströmenden Gnadenkräfte geblieben wären, wenn der Herr, wie früher, die Angriffe des Satans von ihnen fern gehalten hätte. So aber wurde zugleich mit diesem äußeren Anstoße ihnen die fühlbare Gnade entzogen, v. 36, und sie wurden dem Satan übergeben, daß er sie sichte wie den Waizen, v. 31. Der Herr aber begnügt sich nicht mit bloßer nackter Ankündigung der für ihn, und in Folge dessen auch für die Jünger bevorstehenden schweren Zeit. Indem er sie auf eine Weissagung des A. T. zurückführt und also darauf hinweist, daß sie in göttlicher

Nothwendigkeit begründet sei, daß ohne sie das Erlösungswerk gar nicht vollbracht werden könne, gibt er zugleich Trost und Stärkung. War die Erniedrigung nicht Folge des Zufalls, nicht Zeichen des Zornes Gottes, so konnte sie ja nur als Durchgangspunkt zur Herrlichkeit betrachtet werden, und als solcher war sie in der Weissagung, welche der Herr anführt, Jes. 53, ausdrücklich und ausführlich dargestellt worden. Derselbe, der nach v. 12 den Frevlern beigezählt worden, soll Völker und Könige entsündigen, soll viele rechtfertigen, soll mit den Starken Beute theilen u. s. w. Und was von ihm gilt, das gilt auch von seinen Jüngern. So wie sein Leiden ihr Leiden bedingt, so seine Verherrlichung ihre Verherrlichung. — Daß er der Knecht Gottes sei, von dem Jesaias redet, daß also die ganze Weissagung nothwendig an ihm in Erfüllung gehen müsse, setzt der Heiland mit entschiedner Gewißheit voraus. — Der letzte Satz: καὶ γὰρ u. s. w. begründet den vorhergehenden. Jene einzelne Weissagung muß bald an dem Heilande in Erfüllung gehen, denn jetzt ist überhaupt die Zeit, wo die ihn betreffenden Weissagungen in der Erfüllung begriffen sind. Fälschlich erklären einige: meine Angelegenheiten nehmen ein Ende. τὰ περὶ ἐμοῦ kann, da die Erwähnung der Weissagungen vorhergegangen, nur die den Herrn betreffenden Weissagungen bezeichnen, und τέλος ἔχειν steht, wo von Weissagungen die Rede ist, in der Bedeutung von πληρωθῆναι, τελεσθῆναι. τὰ περὶ ἐμοῦ bezeichnet übrigens an und für sich nicht speciell scripta de me passuro, sondern nur insofern als der Heiland diese Weissagungen, verbunden mit der angeschlossenen Verkündung der auf das Leiden folgenden Herrlichkeit, als den Kern der Messianischen Weissagungen betrachtet, und deshalb absieht von dem bisher schon erfüllten Theile, der füglich als Vorbereitung betrachtet werden konnte. Auch hier zeigt sich, wie sehr die rationalistische Ansicht von den Messianischen Weissagungen mit der des Heilandes in Widerspruch steht. Was er als den Kern und das Herz derselben bezeichnet, die Verkündung eines leidenden Messias, das ist nach ihr gar nicht vorhanden.

V. 38. Die Jünger können, was der Heiland von den Schwertern gesagt hat, nicht sogleich fassen. Doch ist ihre Antwort

mehr als Ausdruck der Ungewißheit zu nehmen: „meinst du etwa leibliche Schwerter? deren haben wir hier zwei", als daß die falsche Auffassung bei ihnen ganz fest gesessen hätte. Dieß zeigt die Antwort des Heilandes, der, überzeugt, daß sie bei einigem Besinnen von selbst das richtige treffen werden, sich gar nicht tiefer in die Sache einläßt, sondern sich begnügt, ihnen Veranlassung zu weiterem Nachdenken zu geben. ἱκανόν ἐστι muß mit Bengel erklärt werden durch: non opus est plus duobus gladiis. Waren zwei Schwerter genug, so waren sie auch zuviel, denn kam es auf eine fleischliche Vertheidigung an, so reichten sie nicht hin, und daß das genug das zuviel einschloß, das drückte der Heiland gewiß auch durch die zum Nachdenken auffordernde Betonung aus. Kuinoel u. A. erklären das satis est durch absurda sunt, quae profertis, desinite tales ineptias proferre; aber die Erklärung ist ebenso unpassend wie die von Andern angenommene Ironie: „eine vortreffliche Bewaffnung! das wird eine schöne Vertheidigung werden!" Die beiden Schwerter hatten sich die Jünger gewiß zu dem Zwecke angeschafft, zu dem sie sie hier gebrauchen wollten: um unter Umständen ihren Meister zu schützen. Damit steht auch der Gebrauch im Einklang, den später Petrus von dem Schwerte macht. Der Zusammenhang der Jünger mit den Jüdischen Messianischen Vorstellungen war noch nicht ganz aufgelöst. Sie konnten sich noch nicht darin finden, daß es hier nur durch das Sterben und das Bluten gehen kann. — Unmittelbar an das ἱκανόν ἐστι bei Lucas hier, an die Zurückweisung der falschen Waffen gegen die drohende Gefahr, welche in einem Kampfe nichts zu bedeuten haben können, in welchem der eigentliche Gegner der Fürst dieser Welt ist, schließt sich nun die Darbietung der wahren und geistlichen Waffen, welche das 14. Cap. des Evang. Johannis gewährt. Es ist genug, nicht das leibliche Schwert sei eure Waffe, käme es darauf an, so müßtet ihr weit den Kürzeren ziehen, sondern der Glaube. Sursum corda. Suchet eure Hülfe in der Höhe bei eurem Gott und Heiland. Auf die Aufforderung am Schlusse dieses Capitels: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν folgt sofort der Aufbruch. Die Reden Christi in Joh. 15—17 sind auf dem Wege vom Speisesaale zum Kidron gesprochen, vgl. C. 18, 1,

wahrscheinlich außerhalb der Stadt, unmittelbar vor diesem Uebergange.

Wir haben nun noch die dem Abschnitte Luc. v. 31—38 parallelen Abschnitte Matth. v. 30—35, Marc. v. 26—31 zu besprechen. Wir berücksichtigen nur das diesen Stellen Eigenthümliche, was in v. 31 und 32 bei Matth., v. 27 und 28 bei Marc. enthalten ist. Was diese Verse geben, ging der Anrede des Herrn an Petrus voran, mit der Lucas beginnt. Den Mittelpunkt bildet eine Weissagung des A. T., die bei Sach. 13, 7. Es war von großer Wichtigkeit, daß die Stelle des A. T. dem Gemüthe der Apostel recht eingeprägt wurde. Sie mußte verhüten, daß ihr Schwachglaube, der ein nothwendiger Durchgangspunkt war, nicht in Unglauben und in Verzweiflung ausschlug. Sie sahen aus ihr, daß ihre Zerstreuung sie nicht von dem Herrn trennen konnte. Denn mit derselben ist dort zugleich die auf sie folgende neue Sammlung, die zärtliche Sorge, welche der gute Hirte für seine zerstreuten Schaafe tragen wird, verbunden. Es ist das eine ewige Geschichte. Auf die Zerstreuung folgt innerhalb der Kirche stets die Sammlung, so daß man also mit ziemlicher Gemüthsruhe der Zerstreuung zusehen kann. — Doch wir müssen etwas näher auf die Weissagung eingehen, da das Verständniß derselben nicht ganz auf der Oberfläche liegt. Es darf nicht übersehen werden, daß nicht bloß v. 31, daß auch v. 32 sich noch auf die Weissagung bezieht, daß diese also nach der Deutung des Heilandes nicht bloß die Zerstreuung, sondern auch die Sammlung enthält. Galiläa wird hier genannt als der Ort, wo diese Sammlung am vollständigsten erfolgte, wo der Heiland die zerstreuten Seinen, deren Zurückbringung er schon zu Jerusalem begonnen, wieder aufs engste mit sich verband. — Unter allen Propheten des A. T. hat nächst Jesaias, der kurz vor dem Erlöschen des Prophetenthums nach der Rückkehr aus dem Exile lebende Sacharja die merkwürdigsten Weissagungen über das Leiden und den Tod des Herrn. Besonders wichtig sind in dieser Beziehung die Abschnitte C. 11 und C. 12, 1—13, 6, als deren kurze Wiederholung und zugleich Ergänzung die selbständige Weissagung C. 13, 7—9 zu betrachten ist, auf welche der Heiland sich hier bezieht. „Schwert erwache

über meinen Hirten, über einen Mann, meinen Nächsten, spricht der Herr Zebaoth, schlage den Hirten, und es zerstreut sich die Heerde; aber ich führe meine Hand zurück über die Kleinen." Der Hirte des Herrn, mit ihm eng verbunden, soll durch gewaltsamen Tod seiner Heerde, dem Bundesvolke, entrissen werden; des Hirten beraubt, wird sich dann die Heerde, allem Elende preisgegeben, zerstreuen. Aber der Herr wird seine Hand nicht für immer von ihr abziehen; er wird sich ihrer wieder in treuer Liebe annehmen. — Mit dem Tode des Hirten, den der Herr in Zukunft in der Liebe und Bundestreue gegen sein Volk erwecken wird, es ist eben Christus der gute Hirte gemeint, wird die Zerstreuung der Heerde in ursächliche Verbindung gesetzt. Die Zeit, wo *ihn* das höchste Leiden trifft, ist zugleich die Zeit der höchsten Bedrängniß für die *Heerde*. Es geht hier wie 1 Kön. 22, 17, wo der Prophet Micha, den Tod des Königs von Israel voraussagend, spricht: „Ich sah ganz Israel zerstreut zu den Bergen wie die Heerde, welche keinen Hirten hat; und der Herr sprach: diese haben keinen Hirten, sie mögen zurückkehren, jeder zu seinem Hause." — Die Heerde umfaßt bei Sacharja sämmtliche Schafe, welche der Hirte zu weiden hatte, also das ganze Bundesvolk. Denn dieß wird im Vorhergehenden, namentlich in C. 11, als seine Heerde bezeichnet. Unter dem Bilde hirtenloser Schafe wird demnach das ganze Bundesvolk nach dem Tode des Messias dargestellt. Weil die Apostel einen wichtigen Theil des Ganzen bildeten und mehr als das, weil sie den Kern des Bundesvolkes ausmachten, die wahre Gemeinde des Herrn repräsentirten, an welcher sich die gleich darauf angekündigte Zurückführung der Hand des Herrn zunächst realisiren sollte, so wird von dem Heilande die Weissagung speciell auf sie bezogen, ohne dadurch die weitere Beziehung auszuschließen. Die „Zurückführung der Hand" steht hier sensu bono in der Bedeutung: sich wiederannehmen. — Der ganze Ausspruch beruht auf der Bundestreue des Herrn, von der die Sendung des Hirten und seine Dahingabe in den Tod ausgegangen war. Diese wirkt nothwendig auch über seinen Tod hinaus. Zwar geht demselben leibliche und geistliche Zerstreuung der Heerde parallel, aber diese ist nur eine zeitliche; bald nimmt

sich der Herr seiner zerstreuten Heerde wieder an. — Die LXX und ebenso auch die übrigen Griech. Uebersetzer haben den Sinn der Weissagung ganz mißverstanden. Der Heiland citirt daher nach dem Grundtexte. Die in demselben sich findende Anrede an das Schwert, was dichterisch personificirt wird, löst er in ihren sachlichen Gehalt auf, ich, Gott, werde schlagen. Diese Aufforderung nämlich soll grade, wie es der Gebrauch der ersten Person bestimmter und deutlicher thut, anzeigen, daß der Herr die eigentliche Ursache des Todes seines Hirten, daß die menschlichen Urheber nur seine Werkzeuge sind. Durch diese Umbiegung zeigt der Heiland zugleich an, daß die Erwähnung des Schwertes in der Weissagung nicht zu urgiren ist, daß es nur als das gewöhnliche Werkzeug des Richters und des Kriegers statt jedes verwundenden und tödtenden Instrumentes steht, wie so oft, wo es nicht auf das Instrument, sondern auf die Verwundung und Tödtung ankommt, z. B. 2 Sam. 12, 9: „Du hast den Urias getödtet durch das Schwert der Kinder Ammon", da er doch nach 2 Sam. 11, 24 durch die Pfeile der Ammoniter durchbohrt worden. — Das *διασκορπισθήσεται* soll nach der Erklärung des Herrn durch das *σκανδαλίζεσθαι* der Jünger in Erfüllung gehen. Ihre äußere Zerstreuung kommt demnach nur als Folge der inneren in Betracht. Der Tod des Hirten erschüttert sie in dem Glauben an ihn, erschüttert sie in dem Glauben an Gottes Hirtentreue. *σκανδαλίζεσθαι* heißt nur sich ärgern, Anstoß nehmen, nichts anders; das abtrünnig werden wird nicht durch das Wort bezeichnet, sondern kommt nur als nothwendige Folge in Betracht. — Daß v. 32 tröstlichen Inhaltes ist, zeigt schon das *δέ*. Statt die Worte der Weissagung: aber ich führe meine Hand zurück über die Kleinen, bloß zu wiederholen, individualisirt der Heiland dieselben, indem er die Form angibt, in der sich die der Weissagung zu Grunde liegende Idee grade an den Jüngern realisiren werde. — *προάγειν* zeigt, daß das vorhergehende Bild der Heerde fortgesetzt wird: der gute Hirte sammelt die zerstreute Heerde und zieht, wie der Erfolg zeigte, unsichtbar, an ihrer Spitze nach Galiläa, um dort seine Hirtentreue an ihr in vollem Maaße zu beweisen. — Was er an den Jüngern that, das war zugleich Vorbild und

Symbol desjenigen, was er an dem ganzen Volke thun wollte, so daß die specielle Anwendung der Weissagung auf die Apostel, weit entfernt die allgemeinere Beziehung auszuschließen, diese vielmehr noch fester begründet, der Wortweissagung eine Thatweissagung, die von derselben Idee beherrscht wird, zur Seite stellt.

Für das: ehe der Hahn gekräht hat, des Matth. v. 34, hat Marc. in v. 30: „ehe der Hahn zweimal gekräht hat, wirst du mich dreimal verläugnen." Der Unterschied ist nur der, daß Marcus seiner durchgängigen Gewohnheit nach in den Aeußerlichkeiten genauer ist. Nach dem Vorgange des Euthymius, welcher das πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι des Matth. erklärt durch: ἀντὶ τοῦ τὰς φωνὰς πληρῶσαι bemerken Elsner, Fritzsche u. A., der Aorist habe bei Matth. wie oft die Bedeutung des fut. exacti: priusquam matutinum cantum absolverit. Natürlicher ist folgende Auffassung. Der Hahn kräht zweimal, das eine Mal mitten in der Nacht, das andere Mal gegen Tagesanbruch. Matthäus betrachtet den zweiten Hahnenschrei als den Hahnenschrei κατ' ἐξοχήν und ignorirt den ersten. Marcus, damit Niemand glaube, die ganze Begebenheit gehöre vor den ersten Hahnenschrei, also in die erste Hälfte der Nacht, sagt ausdrücklich, daß der Hahnenschrei in seinem ganzen Umfange zu verstehen sei. Bei dieser Auffassung hat man den Vortheil, daß φωνῆσαι, was das natürlichste ist, beide Male in derselben Bedeutung genommen wird. — Daß die übrigen Jünger sich eben so vermessen sollen geäußert haben, wie Petrus, Matth. v. 35, Marc. v. 31, soll nach der Meinung der destructiven Kritik nicht wahrscheinlich sein. Es ist aber vielmehr nach dem ganzen Verhältniß des Petrus zu ihnen kaum anders denkbar. Die Unwahrscheinlichkeit wäre nur dann vorhanden, wenn ihnen unabhängig von Petrus solche Aeußerungen beigelegt würden. Das ἐκ περισσοῦ μᾶλλον des Marcus in v. 31 bildet gleichsam sprachlich den wachsenden Nachdruck der Betheuerungen des Petrus nach, „überflüssig mehr" für: immer mehr und mehr. Die Weglassung des μᾶλλον erklärt sich aus seiner Schwierigkeit und auch περισσῶς ist zu verwerfen.

Zweite Abtheilung.

Jesu Kampf in Gethsemane und Gefangennehmung.

Matth. 26, 36—56. Marc. 14, 32—52. Luc. 22, 40—53. Joh. 18, 1—11.

Erster Abschnitt.

Der Kampf in Gethsemane.

Matth 26, 36—46. Marc. 14, 32—42. Luc. 22, 40—46.

Zuerst über das Verhältniß der Evangelisten zu einander. Matthäus und Marcus stimmen vollkommen überein. Nach ihnen geht der Herr, nachdem das Passamahl durch den Lobgesang beschlossen worden, und nachdem er seine Jünger noch einmal an die bevorstehende Gefahr erinnert hatte, mit ihnen hinaus zu dem Oelberge; bei einem Hofe, Gethsemane genannt, angelangt, den er oft mit den Jüngern besucht hatte, ließ er hier die übrigen Jünger zurück und nahm nur die drei geförderteren mit sich, damit sie, welche Zeugen seiner Verklärung gewesen waren, ihn auch in seiner tiefsten Erniedrigung schauen möchten, der Schwäche der übrigen schonend, welche die allertiefste Niedrigkeit nicht verstehen konnten, weil sie noch nicht den Blick in die ganze Tiefe der Herrlichkeit erhalten hatten. — Hier begann nun der Kampf, den der Herr, wie eben die Aussonderung der Jünger zeigt, mit klarem und festem Bewußtsein vorhersah, der ihn also nicht etwa überraschte, der so nothwendig zu seinem Werke gehörte, daß der Heiland darauf bedacht war, daß er nicht ohne Augenzeugen vorging, während schon der geförderte unter seinen Jüngern Anwandlungen menschlicher Schwäche sorgfältig vor den Schwächern verbirgt und verpflichtet ist, dieß zu thun. — Als der Heiland mit den Jüngern allein ist, spricht er zu ihnen: „Meine Seele ist

betrübt bis in den Tod; bleibet hier und wachet mit mir." Diese Worte legen uns die ganze Größe des Kampfes vor Augen und zwar noch mehr die zweite Hälfte derselben wie die erste. Derjenige, der sonst immer nur gegeben, nie empfangen hat, ist jetzt so arm, so entblößt, daß er sich an seinen Jüngern erquicken will, daß er in ihrer Theilnahme einen Trost findet. — Nun entfernt sich der Heiland ein wenig von ihnen, ungefähr einen Steinwurf fortgehend von dem Orte, wo die Jünger stehen bleiben sollten (Lucas). Der Heiland pflegte auch sonst zu Zeiten sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, wenn er recht eifrig beten wollte. Dieß war auch hier der Grund. Doch ließ er die drei Apostel in der Nähe zurück, weil in der Hitze der Anfechtung, neben dem Bedürfniß des Alleinseins mit Gott zugleich das Bedürfniß der Gemeinschaft besteht. — Dort warf sich der Heiland auf sein Angesicht. Auch dieß zeigt die Größe des Kampfes, den Eifer des Gebets. Es ist hier das einzige Mal, wo dieß von Christo vorkommt. Sonst drückte das Beugen der Knie die Ehrfurcht vor Gott aus. Aber hier galt es, durch die That zu bezeichnen, was der Psalmist durch Worte, das: „ich bin ein Wurm und kein Mensch." — Der Heiland betet: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst." Der Kampf wird seiner menschlichen Natur so schwer, daß diese ihre Empfindung nothwendig vor Gott ausschütten muß; doch also, daß die Natur sich zugleich dem göttlichen Beschlusse unterwirft, wenn gleich mit tiefem Schmerze, mit fortdauerndem Kampfe. — Wie heiß derselbe war, wie angestrengt der Eifer des Gebetes, das zeigt, daß der Heiland, um sich von ihm zu erholen und neue Kräfte zu ihm zu sammeln, sich zu seinen Jüngern begibt. — Auch dieser geringe Trost aber, dieser Tropfen Wassers in seinem brennenden Seelendurste, war ihm versagt, zum Beweise, wie tief ihn Gott erniedrigen, wie er ihn bis aufs Blut kämpfen lassen wollte. Er findet die Jünger schlafend und spricht zu ihnen: „Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen? Wachet und betet, auf daß ihr nicht in Anfechtung fallet. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach." Wie wehe es ihm thue, daß sie nicht um seinetwillen die Trägheit des Fleisches überwinden können, sie,

die noch kurz vorher erklärt, mit ihm in den Tod gehen zu wollen, deutet der Heiland, nicht zürnend, sondern trauernd nur an. Wenn sie aber auch nicht für ihn wachen wollen, darauf weist er hin, so sollen sie es doch für sich thun. Denn auch für sie ist die Zeit der Anfechtung vorhanden; sie können kämpfen, weil sie die Gnade des Geistes schon besitzen, und sie müssen kämpfen, weil neben dem neuen Menschen in ihnen noch der alte, neben dem Geiste das Fleisch vorhanden ist, so daß die Sicherheit ihnen Untergang bringen muß. — Der Heiland zieht sich nun nach kurzer Erholung zum zweiten Male zurück und erneuert den Kampf, um den bereits begonnenen Sieg zu vollenden. Marcus sagt hier v. 39, er habe dieselben Worte gesprochen. Allein, daß dieß nur allgemein geredet ist, zeigt die Vergleichung des genaueren Matthäus, der die zum zweiten Male gesprochenen Worte ausdrücklich anführt: „Mein Vater, ist es nicht möglich, daß dieser Kelch von mir gehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille.“ Hier läßt sich deutlich ein Fortschritt, eine Frucht des früheren Kampfes bemerken, die menschliche Natur macht sich nicht mehr so stark geltend, sie ist besiegt, obgleich der Sieg noch schmerzt. Der Heiland bittet nicht, daß der Kelch vor ihm vorübergehe, er erklärt nur seine unbedingte Unterwerfung. — Der Heiland kehrt nun wieder zu seinen Jüngern zurück und findet sie schlafend. Daß er sie wieder auf ähnliche Weise anredete, wie das vorige Mal, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, erhellt aber aus Marcus, der zu dem: „er fand sie wiederum schlafend, denn ihre Augen waren beschwert“, was ihm mit Matthäus gemeinsam ist, hinzufügt: „und sie wußten nicht, was sie ihm antworten sollten.“ — Der Heiland geht nun zum dritten Male in die Einsamkeit und betet dieselben Worte, wie das zweite Mal. — Und nun ist der Kampf beendigt. Mit heiterm, festem Muthe kommt der Heiland zu den Jüngern und erklärt ihnen, daß er ihres Mitgefühls nicht mehr bedürfe, daß sie seinetwegen fortan schlafen und ausruhen mögen; aber der Ruhe, der sie freiwillig nicht entsagen wollten, werden sie nun gezwungen entsagen müssen. Jetzt wird es sich zeigen, daß sie besser gethan hätten, seinem Beispiele und seiner Aufforderung folgend, zu wachen und zu beten. Denn schon naht

der Verräther heran, und mit ihm die Stunde der Versuchung, in der nur Wachsamkeit und Gebet bewahren kann.

Lucas gibt die Begebenheit in abgekürzter Gestalt; des dreifachen Ansatzes in dem Gebete des Herrn erwähnt er nicht. In Bezug auf den Inhalt dieses Gebetes aber stimmt er im Wesentlichen ganz mit Matthäus und Marcus überein, und er hat uns bei aller seiner Kürze, doch einen dreifachen wichtigen Zug aufbehalten. Im Interesse der Mittheilung dieser Züge allein hat er nach Matthäus und Marcus noch einmal die Thatsache erzählt. Sonst würde er sie übergangen haben. Dahin gehört 1) die Bemerkung, daß die Jünger ἀπὸ τῆς λύπης, vor Schmerzen, schlaftrunken gewesen, v. 45. Ohne diese Bemerkung könnten wir versucht werden, den Schlaf der Jünger aus träger Gleichgültigkeit abzuleiten, und dann würden sie sehr tief zu stehen kommen; aus natürlicher Neigung zum Schlafe in solchem Momente zu schlafen, ist selbst für einen natürlichen Menschen Unnatur. Es würde dann von dem Ausspruche Christi: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach", nur die letzte Hälfte auf sie passen. So aber zeigt es sich, daß die Thatsache, welche das letztere darthut, zugleich auch das erstere beweist. Wahrscheinlich würden die meisten von den Jüngern, welche der Heiland als noch nicht reif zu diesem Schauspiel zurückließ, nicht eingeschlafen sein. Aber das Schlafen der Drei war dem Heilande tröstlicher wie das Wachen der übrigen. Zartes Herz, tiefer Schmerz! Hätten sie den Heiland nicht so lieb gehabt, so würde sein bevorstehendes und sein gegenwärtiges Leiden sie nicht mit solchem Schmerze erfüllt haben. Und wiederum, hätten sie ihren Schmerz ganz auf Gott geworfen, wie der Heiland es that, so würde derselbe ihre Natur nicht so angegriffen haben, daß sie zum Wachen und Beten unfähig wurden und also das Leid desjenigen vermehrten, mit dem sie so inniges Mitleid hatten. 2) Lucas erzählt, es sei dem Heilande ein Engel vom Himmel erschienen, der ihn gestärkt habe, v. 43. Die müßige Frage, ob in sichtbarer oder in unsichtbarer Gestalt, beantwortet er nicht. Ihm ist es nicht um die Form zu thun, nach der nur die Neugierde fragt, sondern nur darum, worum es auch uns allein zu thun sein soll, um die Sache. Diese ist

insofern wichtig, als sie uns einen tieferen Aufschluß gewährt über den Zustand Christi während des Kampfes, über die Tiefe seiner Erniedrigung. Mit Recht bemerkt Glöckler: „Nur Einer, welcher höher steht, kann einen Anderen stärken. Derjenige, welcher gestärkt wird, muß nothwendig immer niedriger stehen und schwächer sein, als derjenige, welcher ihn stärkt, wenigstens in dem Augenblicke der Stärkung. Das Starke stärkt das Schwache, nicht aber das Schwache auch ebenso das Starke. Wenn nun hier ein Engel den Sohn Gottes, ein Knecht den Herrn stärkt, so ist hier in diesem Augenblicke der Herr schwächer als der Knecht. Christus, der eingeborne Sohn Gottes, erniedrigt unter die Engel." 3) Lucas bemerkt, daß der Heiland, da er im heißesten Streite, im schwersten Seelenkampfe gewesen — γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ — immer angestrengter gebetet habe, und daß sein Schweiß wie Tropfen Blutes zur Erde gefallen sei, v. 44. Hier erst erscheint der Kampf in seiner ganzen Furchtbarkeit. Nur der höchste Grad der Seelenangst vermag es, blutigen Schweiß zu erpressen, vgl. die medicinischen Belege, welche Gruner anführt in der comm. de morte Jesu Christi vera, Halle 1805 p. 33 ff. 109 ff. Mehrere Ausleger freilich haben den Blutschweiß beseitigen wollen. Schon Theophylact bemerkt: „Man sagt sprüchwörtlich von dem, welcher in großem Leid und Arbeit ist, er habe Blut geschwitzt, wie von denen, welche bitterlich wehklagen, daß sie Blut weinen." Diesen Auslegern hat sich außer Kuinoel auch Olshausen angeschlossen. Er beruft sich darauf, das vergleichende ὡσεί sei, wenn von eigentlichen Blutstropfen die Rede sein sollte, ganz unpassend; der Vergleichungspunkt sei ein doppelter, zuvörderst der Umstand, daß sich der Schweiß zu förmlichen Tropfen bildete, dann daß diese Tropfen durch ihre Größe und Schwere sich ablösten und auf die Erde fielen. Allein man sieht gar nicht ein, wie auf das ὡσεί Gewicht gelegt werden kann, da es ja offenbar zu θρόμβοι gehört, nicht zu αἵματος, sein Schweiß wurde wie Tropfen Blutes, im Gegensatze gegen einen geringeren Blutschweiß. Diese Beziehung wird ganz nothwendig erfordert durch den Plur. καταβαίνοντες. Würde der Schweiß bloß mit Blut verglichen, so müßte das Participium, sich auf ἱδρώς beziehend,

im Sing. stehen. Dazu kommt noch, daß die angenommenen Vergleichungspunkte ganz ungehörig sind, weil in keiner Weise dem Blute eigenthümlich. Es könnte dann ja noch passender das Wasser stehen und auch das θρόμβοι allein genügte schon, da durch das hinzugefügte αἵματος gar nichts hinzugefügt würde, was nicht in ihm schon läge.

Während nun die drei ersten Evangelisten in der Erzählung des Kampfes Christi in Gethsemane in allen wesentlichen Umständen zusammenstimmen, berührt Johannes die ganze Begebenheit mit keinem Worte. Auf den ersten Anblick ist dieß sehr auffallend. Johannes war selbst mit Petrus und Jacobus Zeuge des schweren Kampfes in Gethsemane gewesen, und daß dieser Kampf für die Kirche die größte Bedeutung hatte, das ging ja schon daraus hervor, daß der Heiland die drei Apostel als Zeugen desselben mitnahm. Allein dieß Auffallende schwindet, sobald nur das Gesammtverhältniß des Johannes zu den übrigen Evangelisten ins Auge gefaßt wird. Daß Johannes mit Berücksichtigung der früheren Evangelisten schrieb, ist keinem Zweifel unterworfen. So gut er nun andere ganz entscheidende Momente im Leben des Herrn ausläßt, bloß aus dem Grunde, weil er zu der Erzählung der ersten Evangelisten nichts hinzuzusetzen hat, so gut kann dieß auch hier der Fall sein, und sein Stillschweigen bedarf gar keines anderen Erklärungsgrundes, und das um so weniger, da diese Auslassungen grade in der Erzählung der letzten Begebenheiten in dem Leben Christi so besonders bedeutend sind und da schon die Kürze, mit der Lucas die Thatsache berührt, den Uebergang bildet zu dem Uebergehen derselben bei Johannes. Je wichtiger sie war, desto näher lag es grade, daß die ersten Evangelisten sie in möglichster Vollständigkeit gaben, und daß also für Johannes keine παραλειπόμενα übrig blieben.

Daß nun das Stillschweigen des Johannes an sich betrachtet, wohl diese Erklärung zulasse, wird allgemein zugestanden, doch wird mehrfach behauptet, die Verbindung, in der es mit einer andern Thatsache vorkomme, erfordere nothwendig eine andere Erklärung. Es finde nämlich ein innerer Widerspruch statt zwischen dem hohenpriesterlichen Gebete bei Johannes und dem

Kampfe in Gethsemane bei den drei ersten Evangelisten. Wer, sagt man, so zu beten vermochte, wie Jesus bei Johannes, so seines Sieges über die Welt und seiner Herrlichkeit gewiß war, und mit so freudigem Heldenmuthe dem Tode entgegenging, der habe unmöglich schon einige Stunden danach in eine solche Todesangst, in ein solches Zittern und Zagen gelangen können. Nur eines von beiden, nicht beides zugleich sei denkbar. Diejenigen nun, welche dem Evangelio Johannis übel wollen, nach dem Vorgange Bretschneiders in den Probabilien S. 33 ff., klagen seinen Verfasser des Irrthums oder der absichtlichen Fälschung an. Andere, nach dem Vorgange von Usteri, in der commentatio crit. gegen Bretschneider, Goldhorn in der Abhandlung: „über das Schweigen des Evangelisten Johannes über den Seelenkampf Jesu in Gethsemane", in Tschirners Magazin Bd. 1, richten den Angriff gegen die ersten Evangelien, indem sie entweder behaupten, der Seelenkampf Jesu in Gethsemane habe gar nicht stattgefunden, oder es sei ein viel früherer Kampf Jesu, von dem Joh. 12, 20 ff. berichtet wird, fälschlich in die letzte Leidensnacht Jesu verlegt worden. Strauß benutzt was die einen gegen die andern bemerken, um beide Darstellungen zu verdächtigen. Diejenigen, welche sich am billigsten finden lassen, wie Lücke und de Wette, nehmen doch an, daß wenigstens Lucas gewiß den Kampf zu sinnlich und zu heftig ausmale, und daß er wahrscheinlich auch von Matthäus und Marcus, ja schon von den ursprünglichsten Zeugen etwas zu heftig und stark dargestellt worden sei.

Daß nun Johannes absichtlich den Kampf des Heilandes ausgelassen habe, um ihn zu verherrlichen, ist schon deshalb nicht denkbar, weil derselbe Evangelist sonst zwischen der Gottheit Christi und dem tiefsten Seelenschmerze keinen Widerspruch findet. Man vergleiche z. B. C. 12, 27, wo der Heiland nach Erwähnung seines Leidens und Todes von Bangigkeit übermannt spricht: „Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde! Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen", darum, nämlich damit meine Seele erschüttert werde. Die Seelenangst, welche die Bitte Jesu: rette mich aus dieser Stunde, hervorgerufen hat, ist grade der Grund, welcher diese Stunde, die

Leidenszeit herbeigeführt hat. Sie ist der Grund des Erlösungswerkes. Man vergleiche was er C. 11. v. 33. 35—38 über die Empfindungen Christi beim Tode des Lazarus sagt. Doch den Johannes zu vertheidigen ist nicht so nöthig; für ihn ist man im Allgemeinen günstig gestimmt, und diese günstige Stimmung ist auch durch die Angriffe von Strauß, Weisse, Bauer, Baur und Hilgenfeld im Ganzen kaum vermindert worden. Was aber die drei ersten Evangelien betrifft, so liegt doch das wohl am Tage, daß sie keinen Grund hatten, ein solches Ereigniß zu erdichten, daß die Erzählung den inneren Character der Wahrheit trägt. Wie wenig man von vornherein auf so etwas geräth, das zeigen schon die neueren Versuche, die Erzählung zu verdächtigen. Bei der eignen Leidensscheu der Jünger, ihrem Mangel an Einsicht in die Nothwendigkeit des Leidens Christi, wie sollten sie dazu kommen, da noch Leiden hinzuzudichten, wo keins stattfand? Es lag so unendlich näher, den Heiland mit tapferem unerschütterten Heldenmuthe, den schon die Propheten des A. B. im Angesichte des Todes bewiesen hatten, dem Tode entgegengehen zu lassen; daß der Gottessohn wie ein zertretener Wurm da liegt und Blut schwitzt aus Furcht vor dem Tode, bleibt auch nachdem es als geschichtliche Thatsache vorliegt, noch immer geheimnißvoll. Rein äußerliche Leiden zu vergrößern, läßt sich allerdings eine Neigung denken. Der Sieger erscheint dadurch um so herrlicher. Aber mit innerlicher Schwachheit verhält es sich ganz anders. Und nun fasse man noch das Betragen der Jünger ins Auge! Welcher Contrast der Wirklichkeit und der Idee ist nicht ihr Schlaf! Sie schlafen zu lassen, das wäre gewiß das letzte, worauf ein Dichter gekommen wäre. — Daß aber die Evangelisten eine frühere Begebenheit in jene spätere Zeit versetzt haben, ist undenkbar. Die Umstände sind ganz und gar verschieden. Hier steht die ganze Begebenheit in der allerengsten Verbindung mit den Zeitumständen, in welche sie versetzt wird. Der Kampf wird dadurch veranlaßt, daß der Heiland den Tod unmittelbar vor Augen hat. Daß grade dieselben drei Jünger als Zeugen der tiefsten Erniedrigung mitgenommen werden, welche früher Zeugen der Verklärung gewesen waren, setzt die letztere Begebenheit als schon

geschehen voraus. Der Schlaf der Jünger vor Traurigkeit erklärt sich nur grade in dieser letzten Nacht, wo eine ganze Reihe erschütternder Scenen vorgegangen war und ihre noch schwachen Kräfte ganz erschöpft hatte: die Demüthigung durch das Fußwaschen des Heilandes nach ihrer φιλονεικία, die Ankündigung des Heilandes, daß dieß Mahl das letzte sei, was er auf Erden mit ihnen genieße, die Gespräche über den Verräther, die Einsetzung des Abendmahles, mit der Hinweisung auf das baldige Brechen des Leibes und Vergießen des Blutes, die Hindeutung auf die Gefahren, welche die nächste Zukunft auch für die Jünger mit sich führen werde, auf die starken Versuchungen durch den Fürsten dieser Welt, denen sie hingegeben werden sollten, auf ihre Verläugnung des geliebten Herrn und Meisters. — Und dann steht ja das Zagen Christi am Kreuze in enger Verbindung mit seinem Zagen in Gethsemane. Was hilft es, wenn man das letztere beseitigt, da doch das erstere bleibt, und mit ihm die ganze Schwierigkeit, welche man auf so gewaltsame Weise beseitigen will? Das Zagen am Kreuze ist ja auch keinen ganzen Tag später erfolgt, als das hohepriesterliche Gebet.

Da die Schwierigkeit also auf äußere Weise nicht beseitigt werden kann, so muß eine innere Vereinigung des scheinbar sich Widersprechenden gesucht werden, und dieß umsomehr, da auch an einer andern Stelle der Schrift das Zagen des Heilandes vor seinem Tode als unzweifelhafte Thatsache hervorgehoben wird, in Hebr. 5, 7 ff., wo gesagt wird: „er habe in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert zu dem, der ihm vom Tode konnte aushelfen".

Die Schwierigkeit besteht nun der Hauptsache nach nicht in dem plötzlichen Wechsel der Stimmungen, sondern vielmehr darin, daß der Heiland überhaupt also zagen konnte. Es wird sich nachher zeigen, daß die Erklärung der letzteren Thatsache die der ersteren involvirt.

Handelte es sich nun ganz im Allgemeinen um ein Zagen Christi, so könnte die Schwierigkeit dadurch beseitigt werden, daß man die Uebertragung der heidnischen Anforderung von Standhaftigkeit und Consequenz, wie sie z. B. ein Sokrates und

Seneka bei ihrem Sterben zeigten, auf das christliche Gebiet gänzlich abweist. Wie diese unerschütterliche Standhaftigkeit und Consequenz nicht etwa an sich etwas gutes sein kann, das geht schon daraus hervor, daß auch die größten Bösewichter sie nicht selten bewiesen haben. Ihre Quelle ist Unterdrückung der Empfindung, Verhärtung des Herzens. Von den Gliedern der Gemeinde des Herrn dagegen wird der Schmerz in seiner ganzen Tiefe empfunden und dann nach starkem, oft wiederholtem Kampfe durch seine Kraft besiegt, die, damit sie als solche erscheine, den Kämpfer erst scheinbar verläßt, so daß er im Staube liegt und sich krümmt und windet wie ein Wurm. Diese Differenz von Natur und Gnade, die nur von demjenigen recht erkannt werden kann, der in der Gnade steht, tritt schon in dem Verhältniß der Schriften des A. B. zu den Schriften heidnischer Weisen stark hervor. Sie ist es, welche noch jetzt bewirkt, daß so viele an den Psalmen, an ihrem beständig wiederholten Winseln und Klagen in Lagen, über die sich ein kräftiger Mensch leicht hinwegsetze, einen rechten Ekel haben. Sie äußert sich dann nachher auf dem Gebiete des Christenthums. Welch ein Unterschied z. B. zwischen einem Sokrates und einem Huß! Bei dem letzteren ging es immer bergauf und bergab; er hatte Stunden, wo seine Seele mit tiefer Dunkelheit erfüllt war, dann wieder Stunden hoher Glaubensfreudigkeit. Dem äußeren Anscheine nach ist ihm ein Sokrates weit überlegen. Aber wie wenn es dem Herrn gefallen hätte, seine erzwungene Festigkeit zu brechen, die Banden zu lösen, durch welche er seine menschlichen Gefühle gefesselt hielt, er, der mit kalter Gleichgültigkeit Weib und Kind aus dem Kerker zu entfernen befahl, damit sie ihn nicht in dem stolzen und süßen Gedanken der Todesüberwindung durch seine eigne Kraft störten? Sein Ende wäre Verzweiflung gewesen. Das sehen wir an Tausenden von Beispielen derer, bei denen die erkünstelte Standhaftigkeit wirklich durchbrochen wird. Nur Gottes Barmherzigkeit bewahrte ihn. — Der Philologe Lipsius war sein ganzes Leben hindurch eifriger Stoiker gewesen. Auf seinem langwierigen Krankenlager seufzte er: domine da mihi patientiam Christianam. Des Menschen Fleisch ist nicht eisern; auch wer sich noch so sehr

verhärtet, wer um Standhaftigkeit und Consequenz zu erringen sein ganzes besseres Selbst, alles wahrhaft Menschliche, das Gefühl und das Mitgefühl ertödtet, behält doch immer noch seine verwundbaren Stellen, und wenn diese getroffen werden, so sinkt er auf einmal gänzlich zusammen. — Was nun von dem Gläubigen gilt, das gilt auch von Christo. Sonst könnte er uns ja nicht Vorbild sein; wir könnten in unseren Kämpfen, in unserer Verlassenheit von den fühlbaren Wirkungen der Gnade, nicht zu ihm als dem Anfänger und Vollender des Glaubens emporblicken. Er hatte sich freiwillig entäußert, und war uns in Allem gleich geworden, außer der Sünde. Er wurde versucht wie wir. Es erging auch über ihn, wie über uns, die Entziehung der fühlbaren göttlichen Gnadenkräfte, ohne die keine Versuchung möglich ist, und diese Entziehung concentrirte sich, wie zu Anfang so auch zu Ende seines Berufes.

Allein alles dieß reicht bei weitem noch nicht hin zur Erklärung der vorliegenden Thatsache. Wie tiefer Schmerz überhaupt und wie er namentlich kurz vor seinem Tode den Heiland ergreifen konnte, das erklärt es wohl, aber nicht wie dieser Schmerz sich grade als der höchste Grad der Todesfurcht äußern konnte. Und doch liegt dieß ganz deutlich in der Relation vor. Um Abwendung des Todes bittet der Heiland; Todesfurcht preßt ihm blutigen Schweiß aus. Dergleichen findet sich in der Geschichte keines christlichen Märtyrers oder Dulders wieder, inniges Verlangen, Sehnsucht nach dem Tode ist allen lebendigen Christen eigen, und doch findet grade in dieser Beziehung ein so unendlicher Unterschied zwischen dem Heilande und seinen Gliedern statt. Der Stachel des Todes ist die Sünde. Je mehr der Mensch von der Sünde frei geworden, desto mehr schwindet die Todesfurcht, desto mehr wird ihm der Tod süß, Hingang zum Vater.

Aufschluß gewährt hier einzig und allein die stellvertretende Bedeutung von Christi Leiden und Tode, zu der wir durch diese Begebenheit mit Gewalt hingetrieben werden, wenigstens also, daß wir nur die Wahl haben: Christus war ein schwacher sündiger Mensch, oder: er kämpfte und litt für uns, an unserer Statt. Lag die Strafe auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, so mußte

ja auch in ihm aller Todesschauder sich concentriren, der je gefühlt worden. Er trug der Welt Sünde und dieser Sünde Sold ist der Tod. So mußte ihm dieser in der furchtbarsten Gestalt erscheinen, umsomehr, da der Stellvertreter allein die Einsicht in die ganze Tiefe und Furchtbarkeit der Sünde hat, welche dem Sünder selbst, auch dem, dessen Gewissen erwacht ist, immer doch nur theilweise innewohnt. Das physische Leiden an sich war nichts im Verhältniß zu diesem unermeßlichen Seelenleiden, welches Christo bevorstand, und dessen ganze Größe und Tiefe er klar erkannte. Das erstere hat mancher Märtyrer mit dem Heilande gemein, ja er übertrifft ihn noch darin, das letztere ist ihm allein eigenthümlich. Darum wird Hebr. 5, 7 ff. die Furcht, die εὐλάβεια, als dasjenige bezeichnet, was mit drückendem Gewicht auf Christo lastete. Indem Gott ihn hievon befreite, erhörte er ihn, half er ihm vom Tode aus. Er ist eigentlich in Gethsemane gestorben, sein Todeskampf am Kreuze war nur ein schwaches Nachzittern. —

Wird also das Leiden Christi als stellvertretend und demnach als freiwillig übernommen aufgefaßt, so erklären sich auch leicht die begleitenden Umstände. Dann erhält namentlich das Verhältniß des Kampfes in Gethsemane zu dem hohenpriesterlichen Gebete erst rechtes Licht. Ist der Kampf ein freiwillig übernommener, so kann das plötzliche des Ueberganges nicht befremden. Wir haben nicht ferner die Aufgabe, den Zusammenhang der Stimmungen nachzuweisen. Mit gleicher Freiheit genügte der Heiland hier der einen und dort der andern Seite seiner Bestimmung. Dann erklärt es sich auch, wie er mit so klarem Bewußtsein diesem Kampfe entgegengeht, wie er, weit entfernt von ihm überrascht, von dem Schmerze übermannt zu werden, alles dazu vorbereitet, die übrigen Jünger zurückläßt, nur die drei mitnimmt, wie er gleichsam ex professo leidet und kämpft, grade so wie er zu Anfang seines Berufes nicht etwa zufällig vom Satan angetroffen, sondern vom Geiste in die Wüste geführt wird, damit er vom Satan versucht werde. Nur dann zeigt sich auch deutlich der Zweck der Mitnahme der drei Jünger. Denn nur dann war eine solche Zeugenschaft nöthig, nur dann hatte Christi

Zagen und Kampf für die Kirche die hohe Bedeutung, welche durch die geflissentliche Zuziehung der drei Zeugen außer Zweifel gesetzt wird. Alles ist dann für uns geschehen. — Daraus erwächst die innigste Liebe und Zuneigung, daraus Trost im Leiden, daraus Stärke im Tode, dessen Schrecken der Heiland für uns schon getragen hat, daraus Erkenntniß der Größe und Tiefe der Sünde, daraus der rechte Abscheu gegen sie, die dem Heilande solche Noth gemacht hat. Christi Kampf und Zagen ist die eindringlichste Bußpredigt und hat sich als solche an Millionen bewährt. Weil die Sünde, welche ihm soviel Noth gemacht, auch in uns wohnt, so wird der Blick abgelenkt von den Individuen, welche die nächsten Urheber seines Leidens waren. Er richtet sich auf uns selbst, und gereicht uns zu tiefer Demüthigung: „Ich bins, ich sollte büßen" u. s. w.

Jetzt noch über Einzelnes und zwar im Anschluß an Matthäus. — V. 36. Der Heiland geht über den Bergstrom Kidron, der zwischen der Stadt und dem Oelberg fließt, oder vielmehr floß, denn jetzt ist er ganz ausgetrocknet, nach dem auf dem letzteren liegenden Landgute, χωρίον, Gethsemane. Der Name ist abzuleiten von גת Kelter, und שמנא, die Chald. Form für שמן, also Oelkelter; die Verwandlung des Gath in Geth darf nicht befremden; auch 1 Sam. 6, 17 geben die LXX des Gath durch Γέθ wieder. Bei diesem Orte führte der Weg nach Bethanien vorbei, der Heiland war mit dem Besitzer bekannt und pflegte sich oft dort mit den Jüngern aufzuhalten, so daß dem Judas die Oertlichkeit bekannt war, Joh. 18, 2. Das Landgut hatte einen Garten, κῆπος bei Joh. 18, 1, und dieser mußte, wahrscheinlich mit den Oelbäumen bepflanzt, sehr geräumig sein. Denn der Heiland ließ an seinem Eingange, nicht etwa in dem Hause des Oelmüllers, vgl. Joh. 18, 1, die übrigen Jünger zurück und entfernte sich, im Garten bleibend mit den Dreien, so weit von ihnen, daß die anderen nichts von dem Vorfalle gewahrten, nach Lucas einen Steinwurf. — Zu προσεύξωμαι bemerkt Bengel: Jesus indicat id, quod mitius est, graviora reticet. Auch hier zeigt sich, daß das Leiden Christi ein Geheimniß ist, welches zu fassen die zurückgelassenen Jünger damals noch nicht reif waren.

Eine Anspielung findet statt auf Gen. 22, 5, wo Abraham, da er auf Moria Isaak opfern will, dieselben Worte zu seinen Dienern spricht, die, so wie die Jünger, unfähig waren, die Bedeutung des Hauptwerkes, dem Abraham entgegenging, zu fassen. Lucas in v. 40 verdanken wir die Worte, mit denen der Heiland die Jünger entließ: *προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν*; so sprach der Heiland zu ihnen, da er selbst der größten aller Versuchungen entgegenging. Ganz unstatthaft ist die Verwechslung dieser Worte mit denen bei Matth. in v. 41, die sich z. B. de Wette zu Schulden kommen läßt. Die Evangelisten folgen auch hier ihrer Sitte, sich in das Gleichartige zu theilen. Jesus sprach zu den Jüngern erst: *καθίσατε* u. s. w., dann noch *προσεύχεσθε* u. s. w.

V. 37. *ἤρξατο* drückt das Plötzliche aus, zeigt, daß der jetzt eintretende Zustand ein ganz neuer mit dem vorhergehenden nicht zusammenhängender war. Statt des *λυπεῖσθαι* hat Marcus *ἐκθαμβεῖσθαι*, in Schrecken gesetzt werden. *ἀδημονεῖν* — von *ἀδήμων* sehr angstvoll, ängstlich — sich ängsten, zagen.

V. 38. Das *ἕως θανάτου*, bis zum Tode, bezeichnet den allerhöchsten Grad des Schmerzes, dem gleich, den die *ψυχή* im Todeskampfe empfindet. Die Redensart steht nicht sprüchwörtlich, sondern mit voller Wahrheit; in Gethsemane hat der Heiland die vollen Schrecken des Todes vorausempfunden; dort zagte er in der Einsamkeit für uns, damit er nicht im Angesichte seiner rohen Feinde zagen dürfte. — Die Aufforderung Christi an die Apostel setzt seine eigne Trostbedürftigkeit voraus; doch da er ihre Schwachheit voraus wissen mußte, so hat sie zugleich einen andern Zweck, den, sie zur Selbsterkenntniß, zur Einsicht, daß neben dem willigen Geiste noch das schwache Fleisch in ihnen wohne, und somit zur Demuth zu führen, ein Zweck, der um so näher lag, da sie noch kurz vorher durch ihre zuversichtlichen Aeußerungen gezeigt hatten, wie wenig sie ihren Zustand erkannten. So verband sich also schon hier mit der Prüfung für den Heiland die Prüfung für die Jünger, und wenn er dieselbe, damit sie ihren Zweck erreiche, nothwendig ohne alles Wanken und Weichen bestehen mußte, so mußten sie durch die theilweise Niederlage hindurch zum Siege geführt werden. Vollkommener und unbedingter Sieg gehört nicht

für den, in dem die Sünde noch wohnt; er muß neben seiner Stärke auch seine Schwäche kennen lernen. Dem Jakob wurde, da er gekämpft hatte mit Gott und mit Menschen und obgesiegt, doch zugleich eine Erinnerung an seine Schwäche mitgegeben.

V. 39. Statt des προελθὼν μικρόν hat Lucas das sehr bezeichnende ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν, er wurde von ihnen fortgerissen. Es war nicht ein ruhiger Entschluß, der ihn von ihnen entfernte, es war ein gewaltiger Drang und Trieb; er mußte mit seinem Gotte allein sein, um frei mit ihm ausreden zu können. Matthäus hat πάτερ μου, Lucas πάτερ. Marcus gibt das Chald. Wort אַבָּא und fügt als Erklärung hinzu ὁ πατήρ. In der Beschreibung des äußeren Habitus Christi beim Gebete scheint Matthäus genauer zu sein als Lucas, der nur von einem Beugen der Knie redet, doch erklärt sich dieß füglich daraus, daß Lucas die drei Male zusammenfaßt. Wie der Kampf gelinder wurde, drückte sich dieß auch in der Veränderung der Stellung aus. — Der Kelch ist im Allgemeinen das Schicksal, hier, wo das Geschick im Tode besteht, speciell der Tod, jedoch nicht der Tod im Allgemeinen, sondern dieser Tod, der Sold für die Sünden der Welt. Daß der Heiland bittet, der Kelch möge bei ihm vorübergehen, ist auf den ersten Anblick schwierig, weil es einen Unterschied zu setzen scheint zwischen seinem und Gottes Willen. Am trefflichsten hat Calvin diese Schwierigkeit beseitigt. Das παρελθέτω darf auf der einen Seite nicht von dem εἰ δυνατόν ἐστι, auf der andern nicht von dem πλὴν u. s. w. abgesondert werden, dann zeigt es sich, daß die Bitte nicht den ganzen Willen des Heilandes ausspricht, sondern nur die eine Seite desselben, so daß diese Stelle die stärkste Widerlegung des Monotheletismus gewährt. Es würde ein Beweis gegen die Wahrheit der menschlichen Natur Christi und also dagegen, daß er der Erlöser ist, sein, wenn er ohne alle Empfindung, ohne allen Schmerz das bitterste Leiden auf sich genommen hätte. Und was als Empfindung nicht sündlich ist, so lange es sich nicht als der alleinige Wille geltend macht, das kann es auch nicht als Gebet sein. Auch von uns verlangt Gott nicht, daß wir mit stoischer ἀπάθεια das Kreuz, das er uns auferlegt, tragen sollen.

Der Schmerz ist, weil natürlich, auch erlaubt. Wir dürfen bitten, daß er dasjenige von uns nehme, was wir als zur Förderung unseres geistlichen Lebens unbedingt nothwendig, dessen Entfernung wir also als unmöglich erkennen. Der große Unterschied zwischen uns und dem Heilande aber ist der, daß bei uns immer mehr oder weniger der menschliche Wille sich als den alleinigen geltend macht, die Ergebung eine unvollkommene ist, während bei dem Heilande der menschliche Wille zwar auch vorhanden war, aber unbedingt als dienend. Erst nach langem Kampfe sprechen wir das εἰ δυνατόν ἐστι und das πλὴν u. s. w. mit vollkommener Wahrheit aus, das Fleisch ruft: es soll und muß möglich sein, wie ich will, so geschehe es. — Specielle Schwierigkeit macht noch das πάντα δυνατά σοι bei Marcus. Es scheint, als werde hier die Erlösung des menschlichen Geschlechtes, oder doch die Art und Weise derselben unter die Dinge gesetzt, welche möglicher Weise auch nicht sein könnten, und also der göttliche Wille von dem göttlichen Wesen losgerissen, wodurch er zur Willkür herabsinkt. Allein dagegen ist zu bemerken, daß die Möglichkeit, von der der Heiland hier bei Marcus redet, die physische ist, während das εἰ δυνατόν ἐστι bei Matthäus und Marcus sich auf die moralische bezieht; das πάντα u. s. w. spricht den Gedanken aus, daß Gottes Allmacht durch nichts Aeußeres gehindert werden könne, den Wunsch seines Knechtes zu erfüllen, daß wider ihn die ganze Welt nichts vermag; das ἀλλ' οὐ u. s. w. weist darauf hin, daß das nach der einen Seite hin mögliche, nach der andern Seite hin unmöglich sein kann, weil es Gottes Willen und Wesen widerstreitet. Ganz analog ist Matth. v. 53. 54, wo der Heiland sagt, er könne den Vater bitten, und dieser werde ihm 12 Legionen Engel geben, aber wie könnte dann wohl die Schrift erfüllet werden? Es müsse also geschehen. Das Letztere zeigt, daß das Können nur ein relatives ist, daß es nur die nach außen hin unbeschränkte Macht, nicht den nach innen zu unbeschränkten Willen ausspricht. — Bei Lucas v. 42 findet eine Aposiopese statt: wenn du diesen Becher vorübergehen lassen willst, — — so thue es. Bengel macht auf das Bedeutsame dieser Aposiopese aufmerksam. Die Ergebung des Heilandes in den Willen Gottes ist so groß, daß er zu dem

Ausdrucke derselben übergeht, noch ehe er die Bitte deutlich ausgesprochen. Er gibt gleichsam nur zu verstehen, was seine menschliche Natur wünscht. Die Lesart παρένεγκε des Lachmannschen Textes ist nach der richtigen Bemerkung de Wette's nur eine schlechte Nachhülfe, um die Aposiopese zu vermeiden.

V. 40. Merkwürdig ist, daß Marcus v. 37 die Anrede zunächst an Petrus und in ihm an die übrigen Jünger gerichtet sein läßt, in Uebereinstimmung mit dem καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ auch des Matthäus. Solche feine Züge dienen der kirchlichen Tradition zur Bestätigung, nach welcher Marcus sein Evangelium unter dem Einflusse des Petrus schrieb.

V. 41. Das ἵνα bezeichnet nicht den Gegenstand des Gebets, sondern dasjenige, was zu Gebet und Wachen veranlassen soll. Sie sollen wachen und beten, damit sie nicht in Versuchung fallen. πειρασμός ist hier sensu malo zu nehmen, eine Versuchung, welche innerlich die Oberhand gewonnen. In dem Satze: der Geist ist willig u. s. w. zeigt die erste Hälfte, daß sie wachen und beten können, die zweite, daß sie wachen und beten sollen. πνεῦμα bezeichnet den Geist Gottes, sofern er inneres Lebensprincip in den Jüngern geworden; in dem nicht der Wiedergeburt Theilhaftigen ist nur die Anlage zum πνεῦμα, nicht das πνεῦμα selbst vorhanden. Erklärungen wie die von de Wette, πνεῦμα sei gleich νοῦς, der geistliche sittliche Trieb, sind auf ganz anderem Boden gewachsen, als dem biblischen. Das πνεῦμα in diesem Sinne ist nicht willig, sondern schwach, wie die σάρξ, ja es gehört selbst mit zur σάρξ, die alles Menschliche umfaßt, vgl. Joh. 3, 6. Die Worte ἡ δὲ σὰρξ u. s. w. beziehen sich, von der Sünde abgesehen, auch auf Christum; deshalb wachte und betete er. — Weil das Fleisch schwach ist, so muß durch Wachen und Beten der Geist gestärkt werden, damit er zum Widerstande gegen den Feind tüchtig werde, der dadurch so gefährlich ist, daß er an dem Fleische einen Verbündeten hat. Bengel bemerkt zu den letzten Worten, indem er das im Zusammenhange liegende Moment hervorhebt: id nos non ad excusandum torporem sed ad vigiliam acuendam debemus accipere. — Das Verhältniß dieses Verses zum vorhergehenden hat schon Calvin richtig bestimmt: quia in magistri periculo

torpebant discipuli, ad se ipsos revocantur ut proprii mali sensu expergefiant. — Merkwürdig ist, daß die beiden Verse 43 u. 44 bei Lucas in mehreren Handschriften fehlen, in einigen mit Asterisken versehen sind. Dieß ist offenbar daraus zu erklären, daß die Tiefe der Erniedrigung Christi und seines Leidens, wie sie hier am stärksten hervortritt, ein Geheimniß ist, was nur von den Geförderteren verstanden werden kann. Man fürchtete, der Inhalt dieser Verse möchte der Gottheit Christi nachtheilig sein. Ohne Grund nimmt Olshausen an, daß die Stärkung durch den Engel erst nach Beendigung des Kampfes gefolgt sei. Lucas hätte dann nicht bloß die Folge der Momente ungenau angegeben; er hätte auch die Sache selbst falsch dargestellt. Denn bei ihm steht das γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ in deutlicher Beziehung auf das ἐνισχύων αὐτόν. Zum Kampfe wird der Heiland durch den Engel, nicht etwa moralisch, sondern physisch, weil die beschränkte menschliche Kraft nicht mehr zureichen will, die Natur ihr Recht verlangt, gestärkt, womit die Behauptung de Wette's u. A. beseitigt ist, Lucas stelle das Factum des Sieges Jesu über menschliche Schwäche anders als Matthäus dar, er schreibe denselben nicht der sittlichen Kraft des Gebetes allein, sondern einer wunderbaren Vermittlung zu: nur das schwache Fleisch, nicht der willige Geist erhält Stärkung; und nachdem dieß geschehen, beginnt nun der heißeste Kampf. — Zu dem ἐκτενέστερον bemerkt Bengel: animo et voce. Diese Worte zeigen, daß die Evangelisten uns nur den Kern des Gebetes Christi mitgetheilt haben.

V. 45. Der scheinbare Widerspruch zwischen dem καθεύδετε τὸ λοιπόν und dem ἐγείρεσθε, ἄγωμεν hebt sich so, daß bei dem ersteren der Heiland sie nur von der früher gemachten Anforderung des Wachens um seinetwillen dispensirt. So viel als: „ich bedarf, da der Kampf zu Ende ist, eures Wachens nicht ferner, aber bald werden andere da sein, die euch aufwecken." Fritzsche zu Marc. u. A. behaupten nach dem Vorgange von Theophylact, es finde hier eine Ironie statt: schön! schlafet nur; der Schlaf wird euch schon vergehen. Allein in keinem Augenblicke ist wohl die Annahme einer Ironie, zu der im

Texte gar kein Grund vorhanden ist, unstatthafter wie in diesem. — Das τὸ λοιπόν, in posterum tempus, für die Zukunft, während λοιπόν, künftig. Ebenso νῦν, jetzt, τὸ νῦν oder τὰ νῦν, für jetzt. — καθεύδειν steht dem Wachen, ἀναπαύεσθαι der Arbeit des Gebetes entgegen. — ἡ ὥρα die von Gott bestimmte Stunde. — Noch ist das ἀπέχει bei Marc. v. 41 zu beachten. Ueber die Bedeutung kann kein Zweifel sein. Das ἀπέχει kommt auch sonst, freilich nur bei späten Schriftstellern und selten, vgl. Fritzsche, in der Bedeutung sufficit, satis est, es ist gut, genug, vor. Es fragt sich aber, was der Heiland hier als abgethan bezeichnet. Hier thut man am besten, da gar keine nähere Bezeichnung sich findet, die Beziehung möglichst weit zu fassen, so daß das ἀπέχει der Gegensatz des ἦλθε ist: vorbei ist nun das eine Werk, jetzt kommt ein anderes; vorbei ist die Stunde des Kampfes, und also auch der Wunsch, daß ihr wachen möget; jetzt kommt die Stunde der Ueberantwortung des Menschensohnes in die Hände der Sünder. — Absichtlich bezeichnet der Heiland sich hier als den Menschensohn, wie denn überall sich der Grund der Wahl dieser Bezeichnung nachweisen läßt. Entnommen aus Dan. 7, 13 bezeichnet der Name Christum als den in menschlicher Gestalt erschienenen Gottessohn. So erklärt er auf der einen Seite die Möglichkeit der Ueberantwortung, auf der andern Seite gibt er den schärfsten Contrast, der Gottessohn und die Sünder.

V. 46. Das ἐγείρεσθε ist eine vox incitantis, auf! Das ἄγωμεν drückt bestimmter die Handlung aus, zu der aufgefordert wird. Mit diesen Worten begibt sich der Heiland mit den drei Aposteln aus dem hintern Theile des Gartens nach dem Eingange desselben zu und vereinigt sich dort mit den übrigen Jüngern, die wir bei der Ankunft des Verräthers alle um ihn versammelt finden.

Zweiter Abschnitt.

Die Ueberantwortung Jesu.

Matth. 26, 47—56. Marc. 14, 43—52. Luc. 22, 47—53. Joh. 18, 3—11.

Matthäus ist in diesem Abschnitte unter den drei ersten Evangelisten am ausführlichsten. Johannes gibt nur παραλειπόμενα zur Relation der drei ersten Evangelisten, die sich in dieselbe vortrefflich einfügen. Dieß wird die folgende übersichtliche Darstellung des ganzen Vorfalles zeigen. Kaum ist der Heiland zu den übrigen Jüngern zurückgekehrt, so zeigt sich die Erfüllung seines Wortes, daß der Verräther sich nahe. Judas, der bis zur Vollendung des Passamahles geblieben war, und erst kurz vor dem Aufbruche sich entfernt hatte, woraus sich erklärt, daß er so sicher war, den Heiland an diesem Orte zu finden, kommt mit einer Schaar heran. — In der Beschreibung dieser Schaar hält sich Lucas am meisten im Allgemeinen. Er bezeichnet sie nur als einen Haufen, ὄχλος; beiläufig wird v. 52 noch berichtet, daß bei ihr vornehme Priester, ἀρχιερεῖς, Aelteste und Befehlshaber der Tempelwache persönlich zugegen waren. Matthäus und Marcus fügen hinzu, daß die Schaar auf doppelte Weise, theils mit Schwertern, theils mit Knütteln bewaffnet war, was nachher auch bei Luc. v. 52 in der Anrede Christi erwähnt wird. Dieß läßt schon auf einen doppelten verschiedenartigen Bestandtheil der Schaar schließen, und daß ein solcher wirklich vorhanden war, sagt Johannes in C. 18, 3 ausdrücklich. Nach ihm bestand der ὄχλος theils aus der σπεῖρα, theils aus Dienern der Hohenpriester und Pharisäer. Nach v. 12 stand die σπεῖρα unter dem Befehl der Chiliarchen. σπεῖρα steht im N. T. überall nur von Römischen Truppen, der Chiliarch ist überall Bezeichnung einer römischen militärischen Würde, und wo die σπεῖρα mit dem Chiliarchen verbunden vorkommt, da ist überall eine Cohorte mit ihrem Tribun gemeint. Die Schaar bei Johannes ist die Cohorte, die zu solchem Zwecke,

wie der hier vorliegende, gebraucht wurde, die während des Festes im Tempel stationirte. Der Artikel erhält Erläuterung aus Josephus vom Jüd. Krieg II, 11, 1 und V, 5, 8, wonach die Römischen Procuratoren während des Passafestes eine Cohorte von Soldaten mit den Waffen in den Hallen des Tempels aufstellten, um die Neuerungen zu dämpfen, wenn sie sich ereignen sollten. Man hat keinen Grund anzunehmen, daß bloß ein Commando von der Cohorte abgesandt wurde, und dagegen spricht die Anwesenheit des Chiliarchen. Bei der ungeheuren Volksmenge im Feste und bei der großen Gährung, die unter derselben stattfand, wollte man allen Eventualitäten gewachsen sein. Die Volkshaufen hatten schon früher Jesum ergreifen und mit Gewalt zum Könige machen wollen. — Die drei ersten Evangelien setzen nicht minder wie Johannes die Theilnahme Römischen Militärs voraus. Darauf führt außer der doppelten Bewaffnung, die Erwähnung der zwölf Legionen der Engel bei Matthäus in V. 53, die Erwähnung der Commandanten des Tempels in der Mehrheit, bei Lucas in V. 52, während die Juden nach Lucas selbst in der Apostelgeschichte und nach Josephus nur einen Commandanten des Tempels hatten, endlich Marc. 14, 51, wo es in Bezug auf den Jüngling, der Christo gefolgt war, heißt: καὶ κρατοῦσιν αὐτὸν οἱ νεανίσκοι: juvenes, juniores, juventus, das ist für das Römische Militär eine sachgemäße und gewöhnliche Bezeichnung. — Was den Hergang bei der Annäherung des Judas mit der Schaar betrifft, so theilen sich hier die Evangelisten also, daß die drei ersten erzählen, was zwischen dem Heiland und Judas, Johannes, was zwischen dem Heilande und der Schaar vorfiel. Das erstere ist offenbar das frühere. Judas tritt der Schaar etwas voran, um durch den Kuß das verabredete Zeichen zu geben. Der Heiland, nachdem er ihn auf das Gräßliche seiner That aufmerksam gemacht, geht der Schaar entgegen, um für seine Jünger zu sorgen, und diese wird durch den unwiderstehlichen Eindruck seiner Hoheit zu Boden geworfen; doch thun sie was ihnen befohlen ist, nachdem der Heiland selbst sie dazu aufgefordert. Nun folgt bei allen Evangelisten der Vorfall zwischen Petrus und dem Knechte des Hohenpriesters. Dem Johannes ist hier unter allen Evangelisten die

ausdrückliche Nennung des Namens Petri eigenthümlich, an den auch ohne diese Nennung jeder ohne weiteres denken würde, außerdem die Nennung des Knechtes, Malchus, die sich aus der Bekanntschaft des Johannes in dem Hause des Hohenpriesters leicht erklärt. Marcus ist am kürzesten, dem Lucas ist außer der Angabe, daß das Ohr das rechte gewesen, die weit wichtigere Bemerkung eigenthümlich, daß der Heiland das Ohr auf der Stelle geheilt habe, eine Thatsache, welche nothwendig zur Erklärung der andern erfordert wird, daß man dem Petrus weiter nichts zu leide thut, und ebenso auch durch den Umstand, daß der Heiland die Sache außerdem nicht so weit kommen gelassen, den Petrus schon bei Veranlassung des früheren Gespräches, wo er mit einem bloßen ἱκανόν ἐστι schnell abbricht, zurecht gewiesen haben würde. Dieß zeigt, daß die That des Petrus im Plane des Heilandes lag, was nur unter Voraussetzung der Heilung der Fall sein konnte. Dem Matthäus eigenthümlich ist die ausführliche Mittheilung der Worte, welche der Heiland zu Petrus sprach. Johannes führt aus dieser Anrede nur eine einzelne Aeußerung an, v. 11, τὸ ποτήριον u. s. w., die aber insofern sehr wichtig ist, als sie deutlich hinweist auf das in Gethsemane Vorgefallene, dessen Zeuge Petrus gewesen, aufmerksam macht auf den Widerspruch, worin die That des Petrus mit diesem Vorfalle steht, und also darthut, daß das Stillschweigen des Johannes über denselben nur auf die früher bezeichnete Art erklärt werden darf. Hiemit schließt der Bericht des Johannes über die Gefangennehmung. Die übrigen Evangelisten theilen noch eine Anrede Jesu an die Schaar mit, welche eine Verwahrung enthält gegen die falschen Schlüsse, die man aus seiner Gefangennehmung ziehen könnte. Matthäus und Marcus machen aufmerksam auf die Erfüllung der Weissagung des Herrn von dem σκανδαλίζεσθαι seiner Jünger, indem sie berichten, daß sie alle geflohen. Marcus allein berichtet noch von einem Jünglinge. — Bei der Erklärung folgen wir dem Matthäus, indem wir dasjenige einschalten, was die andern eigenthümliches haben.

V. 47. Alle drei Evangelisten fügen dem Judas das εἷς τῶν δώδεκα hinzu. Theophylact bemerkt zu Matth.: „durch

diese Worte drückt der Evangelist seine Verwunderung aus, daß er, obgleich auserwählt und unter die ersten gestellt, doch dem Satan sich hingegeben." Ebenso viele andere Ausleger. Andere meinen, der Zusatz habe keinen andern Zweck, als den, eine Verwechslung zu verhüten; beides gewiß unrichtig. Denn deutlich ist die Beziehung auf das frühere Gespräch über den Verräther, wo der Heiland es so nachdrücklich hervorgehoben hatte, daß *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα*, vgl. Marc. v. 20, ihn verrathen werde. Wie diese Weissagung jetzt in Erfüllung ging, das deuten die Evangelisten hier an, geradeso wie sie nachher auf die Erfüllung desjenigen aufmerksam machen, was der Herr in Beziehung auf die Glaubensschwachheit und Zerstreuung der Jünger gesagt hatte. — Daß außer dem Römischen Militär noch die mit Stöcken bewaffnete Jüdische Tempelwache an der Sache theilnimmt, erklärt sich daraus, daß es für die Juden Ehrensache war, sich an dem Act zu betheiligen und von dem Römischen Militär nur in subsidium Gebrauch zu machen. Es handelte sich zunächst um ein religiöses Vergehen. — Nach Johannes waren die Abgesandten mit Fackeln und Lampen, *μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων*, versehen. Der Unterschied zwischen beiden ist nicht ganz klar. Bynaeus bestimmt ihn dahin, die *φανοί* seien Fackeln, die *λαμπάδες* Leuchten, Laternen. Allein auch *λαμπάδες* kommt bei Griech. Schriftstellern in der Bedeutung Fackeln vor, so daß die Worte auch verschiedene Arten von Fackeln bezeichnen können, vgl. Lampe. — Das Passa fiel immer in die Zeit des Vollmondes, allein man hielt das Mondlicht nicht für hinreichend; man wollte recht sicher gehen, wollte, wenn es noth wäre, jeden Winkel in der dichten Waldung des Gartens durchsuchen, wollte jeder Verwechslung der Personen vorbeugen. Die Worte *ἀπὸ τῶν* u. s. w. sind nicht mit *ἦλθε* zu verbinden, sondern das *ἀπὸ* schließt das missi in sich.

V. 48. Für *σημεῖον* hat Marcus *σύσσημον*, ein Wort, dessen sich die Alex. statt des Attischen *σημεῖον* bedienten. Daß das hier Erzählte vor den Inhalt von Joh. v. 4 ff. zu setzen ist, bemerkten wir schon. Johannes ließ den Judaskuß, als schon aus seinen drei Vorgängern bekannt, aus und theilte einen von ihnen übergangenen Auftritt mit, bei dem sich die göttliche Hoheit des

Erlösers kund gibt. Ein Widerspruch zwischen Johannes und den drei ersten Evangelisten findet durchaus nicht statt. Judas, an der Spitze der Schaar einhergehend, gibt durch den Kuß das verabredete Zeichen und zwar also, daß die Häscher in geringer Entfernung am Thore des Gartens stehen blieben, in dessen Eingang sich der Heiland mit den Jüngern befand. Noch ehe diese thun konnten, wozu das Zeichen sie aufforderte, ging ihnen der Heiland entgegen, und da fiel dann das von Johannes Berichtete vor. Mehrere kehren die Ordnung um, wo es dann aber gar nicht zu begreifen ist, wozu das Zeichen noch dienen sollte, da der Heiland sich selbst schon kund gegeben. — Auch Johannes aber, obgleich er den Kuß übergeht, deutet auf ihn hin. Er bezeichnet Judas zweimal als den, der Jesus überantwortete: diese Bezeichnung faßt zusammen, was die Vorgänger von der Ueberantwortung durch den Kuß erzählt hatten. Er bemerkt ferner in V. 5: „Es stand aber auch Judas, der ihn überantwortete, bei ihnen." Das führt darauf, daß Judas vorher sich von der Schaar getrennt hatte, um Jesus durch den Kuß zu verrathen, nun aber wieder zu ihr zurückgetreten war. — Das ὃν ἂν φιλήσω, welchen ich nur immer küssen werde, fällt auf den ersten Anblick auf, da Judas keinen andern als Jesum meinen konnte, erklärt sich aber daraus, daß Judas den Sinn ausdrücken will: mein Kuß sei euch vollkommen hinreichend: ihr könnt euch sicher darauf verlassen, daß, wen ich küsse, der euer Mann, αὐτός, er derjenige, den zu greifen euch anbefohlen, ist. Marcus fügt zu dem: greifet ihn, noch hinzu καὶ ἀπαγάγετε ἀσφαλῶς. Diese Worte hat man zu Gunsten des Strebens, den Judas zu rechtfertigen oder doch zu entschuldigen, was aus dem Traume der Vortrefflichkeit der menschlichen Natur hervorgeht, ganz mißdeutet. Judas soll in der Ueberzeugung, daß der Heiland sich mit leichter Mühe aus ihren Händen und aus Ketten und Banden befreien werde, mit geheimer Ironie sagen: wenn ihr könnt, so haltet ihn fest. Man darf aber auch nicht etwa das darin suchen, daß Judas hier seinen Herzenswunsch ausspreche, daß es dem Heilande nicht gelingen möge, ihnen zu entrinnen. Vielmehr erklärt Judas nur rein polizeimäßig, daß er, wenn er ihnen den Heiland übergeben, von aller weiteren

Verantwortung frei sei. Fritzsche: ego meo tradendi Jesum munere functus sum; restat, ut quod vestrarum partium est, bene munitum abducatis.

V. 49. καταφιλέω ist stärker wie das bloße φιλέω, es heißt deosculari, abküssen, vgl. die Beispiele des Gebrauchs bei Raphel, ann. in N. T. ex Xenoph., dann auch Fritzsche zu Marcus, welcher das κατεφίλησεν erklärt durch multa atque impensa ei oscula dedit. Warum verrieth Judas des Menschen Sohn mit einer Reihe zärtlicher Küsse? Zu seinem Geschäfte war dieß nicht nöthig. Er durfte ihn nur den Häschern zeigen, er konnte auch seinem mit kainitischem Hasse gegen den Feind seiner Leidenschaften erfüllten Herzen dadurch Luft machen, daß er auf den Heiland zufuhr und Hand an ihn legte. Den Schlüssel gibt nur die Heuchlernatur des Judas. Er wollte den edlen Mann spielen, er stellte sich so an, als mache es ihm unendlichen Schmerz, seinen bisherigen Wohlthäter und Meister, der sich so verdient um ihn gemacht und der so viele herrliche Eigenschaften besitze, im Dienste der Wahrheit, des Vaterlandes, des Tempels, des Gottes Israels zum Tode überantworten zu müssen. Er ist das Vorbild so Vieler, die jetzt unter tiefen Verbeugungen dem Heilande und seiner Kirche Lebewohl sagen und an ihrem Sturze arbeiten. — Die Anrede des Judas, nach Marcus: ῥαββὶ, ῥαββί, hat Matthäus in ihren sachlichen Gehalt aufgelöst: χαῖρε, ῥαββί. Das ῥαββὶ, ῥαββί des Marcus ist gewiß das ursprüngliche. Es entspricht dem κατεφίλησεν so vortrefflich. — Von der Anrede Christi hat uns die erste Hälfte Matthäus, die zweite Lucas mitgetheilt. Das ἐφ' ᾧ πάρει, oder wie mit den meisten guten Handschriften zu lesen ist ἐφ' ὃ πάρει wird gewöhnlich als Frage aufgefaßt, wozu bist du da? richtiger aber mit Fritzsche als Ausruf: wozu, zu welch einem Unternehmen, bist du da! Dann weist der Heiland noch nachdrücklicher hin auf den gräßlichen Widerspruch zwischen Sein und Scheinen, wie bei der Auffassung als Frage, und die letztere ist auch aus sprachlichen Gründen nicht wohl zulässig, da dann für ἐφ' ᾧ stehen müßte: ἐπὶ τίνι oder ἐπὶ τί. Die Setzung des ὅς für τίς ist ohne Beispiel. Gegen die von Meyer vertheidigte Auffassung: Freund, wozu du hier bist! sc. das thue, entscheidet,

daß nach ihr die Anrede bei Luc. v. 48 sich nicht passend anschließt, auch das ἑταῖρε dann seine Kraft verliert und unpassend wird. Das ἑταῖρε ist hier in seinem vollen Sinne zu nehmen, keineswegs als Anrede des gewöhnlichen Lebens. Judas ist nicht ein Fremder, wie die Häscher. Was er sein sollte, das zeigt er durch das, was er zu sein vorgibt. Damit steht sein Unternehmen im gräßlichen Widerspruch. Hieran schließen sich nun die Worte des Lucas: Ἰούδα, φιλήματι u. s. w., welche das kurze Wort bei Matthäus nur weiter entwickeln.

Joh. v. 4—9. Das εἰδὼς u. s. w. weist darauf hin, daß Jesus im vollen Bewußtsein der großen bevorstehenden Leiden sich dennoch, weil jetzt seine Stunde gekommen, mit derselben Freiheit den Händen der Menschen übergab, mit der er sich früher ihnen entzog. εἰδώς steht hier grade so wie in C. 13, 1: da er wußte — für: obgleich er wußte. Daß Jesus trotz dieses Wissens sich den Feinden darbot, das wird ihm zum Ruhme hervorgehoben. Menschlich genommen war es Jesu vollkommen unmöglich sich der Gefangennehmung zu entziehen. Aber der Evangelist geht von der Anschauung aus, daß ihm übernatürliche Mittel zu Gebote standen sich der Gefangennehmung zu entziehen, und daß er sich dieser Mittel nicht bediente, das rechnet er ihm zum Ruhme an. ἐξελθών bezieht sich auf das Hervortreten Jesu aus dem Kreise der Jünger oder auch aus der Zurückgezogenheit: er trat vor. Die Frage τίνα ζητεῖτε wird nur um der Antwort willen ausgesprochen, und an diese schließt sich in v. 8 die Aufforderung, die Jünger gehen zu lassen, welche das ist, worauf der Heiland zielt. Die Häscher hatten zunächst nur den Auftrag, Christum gefangen zu nehmen. Es lag aber nahe, daß die Schaar, wenn der eigentliche Auftrag ausgeführt war, nun auch über den Buchstaben der Weisung hinausging und, gewiß im Geiste der Oberen zu handeln und ihren Dank zu verdienen, auch Hand an die Apostel legte. Durch Christi freies und muthiges Entgegentreten aber werden sie so erschüttert, daß sie gern damit zufrieden sind, nur ihn in ihre Gewalt zu bekommen, und auch an ihn nur Hand anlegen, weil er sich selbst freiwillig ihnen darbietet. — Aus der Antwort: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον darf man nicht etwa schließen, daß

Jesus ihnen unbekannt, der Kuß des Judas also noch nicht vorhergegangen war, weil sie sonst geantwortet haben würden: dich selbst. Sie wiederholen den Auftrag, wie er ihnen gegeben worden war, und daß sie sich nicht bestimmt über die Identität des Gesuchten und des Gefundenen erklären, geschieht aus Furcht, die durch das: „ich bin es" nicht etwa zuerst entsteht, sondern nur gesteigert wird. — Man hat gefragt, ob das Niederfallen der Häscher ein Wunder war, oder nicht. Ein Wunder im eigentlichsten Sinne freilich nicht, die natürliche Grundlage war dazu vorhanden, die Häscher hatten schon viel von Christi Wunderthaten gehört; sie hatten aus dem A. T., aus der Geschichte des Elias, ein merkwürdiges Beispiel des traurigen Looses vor sich, welches diejenigen getroffen, die es gewagt hatten, an einen Mann Gottes Hand anzulegen, und was die Hauptsache ist, der Heiland trat ihnen in seiner ganzen göttlichen Würde und Hoheit entgegen. Doch kann man nur nach einer schriftwidrigen Ansicht von dem Verhältnisse Gottes, der die Herzen der Menschen lenkt wie Wasserbäche, zur menschlichen Seele behaupten, daß gar keine unmittelbare Wirkung Gottes auf sie stattgefunden. Ohne eine solche würden sie sich wohl ermannt haben, würde es, wenn auch bei einigen, doch gewiß nicht bei allen zum Niederfallen gekommen sein. So sinken sie, wie von einem Blitzstrahl getroffen, alle zugleich zur Erde; denn unrichtig ist die Meinung von Tholuck, daß nur einige niedergefallen seien, alle prallten zurück und fielen nieder. Wenn man den Vorgang richtig faßt, so war auch kein Unterschied zwischen Juden und Römern. Der Blitzstrahl trifft die Muthigen und Uebermüthigen nicht weniger als die Furchtsamen. Gewiß hat Johannes nur von dieser Ansicht der Begebenheit aus dieselbe so ausführlich erzählt. Der Zweck einer solchen Einwirkung Gottes kann nicht verborgen sein. Die Begebenheit diente dazu, zu zeigen, daß der Heiland sich freiwillig den Händen der Sünder übergab, daß es ihm ein Leichtes gewesen wäre, sie mit dem Hauche seines Mundes zu vernichten. Sie diente zugleich dazu, zu bewirken, daß der Heiland seine Heilsabsichten in Bezug auf die Jünger erreichen konnte. Das ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω in v. 6 spielt an auf mehrere Stellen in den Psalmen, z. B. Ps. 35, 4; 40, 15,

wo die frommen Sänger sagen, daß durch Gottes Wirkung die Uebelthäter sich von ihnen haben zurückziehen müssen. Diese Stellen betrachtet der Evangelist als eine in dieser Begebenheit, in welcher sich die ihnen zu Grunde liegende Idee realisirte, erfüllte Weissagung. Das gleichsam mit Anführungszeichen versehene ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω ist die theologische Bezeichnung der Wirkung des Wortes Jesu, das: sie fielen zu Boden die natürliche. — Die zweite Frage Christi soll den Häschern zeigen, daß es nicht seine Absicht sei, sich ihnen zu entziehen, daß sie also ihn getrost greifen könnten, wenn sie nur die Jünger gehen ließen. Sie dürfen nichts fürchten; er stellt sich ihnen freiwillig; aber die Jünger zu greifen, davon halte sie ab, was sie soeben noch erfahren haben. Daß die Häscher wirklich Lust hatten, auch die Jünger zu greifen, erhellt aus der Flucht derselben, der Geschichte mit dem Jünglinge bei Marcus und der Verläugnung des Petrus. — Der Evangelist bemerkt in v. 9, daß hier schon sich ein kurz vorher, C. 17, 12, gethaner Ausspruch Christi bewährt habe, ja daß diese Begebenheit den Zweck gehabt habe ihn zu bewähren, ἵνα u. s. w., wobei man den Ausspruch freilich nicht als einen zufälligen betrachten darf, sondern das Auge auf die Nothwendigkeit in dem Wesen Christi richten muß, aus der er hervorging, s. v. a. „diese Begebenheit geschah, damit der Heiland die Hirtentreue an den Jüngern bewiese, welche er kurz vorher als in seinem Wesen begründet dargestellt." Jener Ausspruch nun bezieht sich auf das geistliche Heil der Jünger, hier dagegen scheint er auf ihr leibliches Wohlergehen angewandt zu werden. Wäre nun dieß wirklich der Fall, so müßte man sagen, der Evangelist führe den Ausspruch Christi auf seine Idee zurück, welche das leibliche Heil, so fern es wirklich Heil ist, ebenso umfaßt, wie das geistliche. Allein es ist hier wirklich von geistlicher Bewahrung die Rede, der die leibliche nur zur Unterlage dient. Die Jünger waren damals noch nicht reif für das Kreuz; sie würden dadurch über Vermögen versucht worden sein. Sie konnten nicht für Jesum leiden, ehe Jesus für sie gelitten. Dieß weiß Johannes aus eigner Erfahrung und darum erkennt er so tief den Werth der Wohlthat, welche der Herr den Seinen erwiesen.

Matth. v. 51—54. Petrus wird als der Thäter nur von Johannes ausdrücklich genannt. Daß die drei ersten Evangelisten ihn nicht nennen, scheint sich nur daraus zu erklären, daß sie noch bei Lebzeiten des Petrus schrieben und ihm keine Ungelegenheiten bereiten wollten. Der lange nach dem Tode des Petrus schreibende Johannes ist von solcher Rücksicht frei. Die That des Petrus bedarf, besonders wenn wir bedenken, daß Römisches Militär zugegen war, zu ihrer Erklärung der vorhergehenden Scene. Petrus hatte aus ihr soeben die Macht seines Herrn erkannt. Er kann sich nicht darin finden, daß er sich im Besitze derselben ihren Händen übergeben will. Er denkt, wenn er nur rasch den Kampf einleitet, so wird der Herr dadurch bewogen werden, ihn rasch zu Ende zu führen. Daß Petrus dem Knechte vorsichtig nur das Ohr abhaut, zeigt aber, daß er seiner Sache nicht gewiß ist, daß sich etwas in ihm regt, was ihm die Anwendung der Gewalt verbietet, zeigt aber auch zugleich die Bewahrung des Herrn, der nicht zuließ, daß er einen Mord beging, sondern ihn nur soweit seiner natürlichen Handlungsweise überließ, daß er Gelegenheit erhält, durch die wunderbare Heilung seine göttliche Hoheit zu zeigen und zugleich eine wichtige Belehrung über das pflichtmäßige Verhalten gegen die Obrigkeit zu geben. Diese Belehrung theilt Matthäus am ausführlichsten mit, und man hat in neuerer Zeit behauptet, sie sei zu ausführlich, um ächt sein zu können. Allein, war die Stimmung der Häscher eine solche, wie sie uns von Johannes beschrieben wird, und war das von ihm Erzählte wirklich vorgefallen, so läßt sich wohl erwarten, daß sie den Heiland ausreden ließen und das umsomehr, da er durch die wunderbare Heilung sie von neuem mit Ehrfurcht erfüllte. — Der Heiland zeigt dem Petrus, daß er in dreifacher Beziehung gefehlt hat. 1) Er habe die göttliche Einsetzung der Obrigkeit vergessend, sich durch eigenmächtige Selbsthülfe versündigt. Die Worte πάντες γὰρ u. s. w. beziehen sich auf 1 Mos. 9, 6: „wer Blut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen wieder vergossen werden." Eben diese Beziehung zeigt, daß der Heiland hier nicht etwa eine Klugheitsregel gibt, eine Art von sprüchwörtlicher Redensart: „wer das Schwert nimmt, kommt gewöhnlich durch das Schwert um",

sondern daß er das göttliche Gesetz aufstellt, gegen welches Petrus gefehlt hatte: alle u. s. w., wenn nicht durch das Schwert des menschlichen Richters, der zunächst die Pflicht hat, den Ausspruch zu realisiren, doch durch Gottes Rachesschwert. — Diese Stelle ist sehr wichtig, weil sie die bestimmteste Erklärung des Heilandes gegen die Abschaffung der Todesstrafe enthält, zugleich auch, weil sie zeigt, daß man auch in der schlechtesten Obrigkeit das Bild Gottes anerkennen muß, so daß ihr sich mit Gewalt widersetzen, zugleich Gott widerstreben heißt. Indirect enthalten die Worte zugleich eine Weissagung des Schicksales der Feinde Jesu, die durch die Römische Katastrophe erfüllt wurde. Denn was von denen gilt, die sich gegen die irdische Obrigkeit, als Gottes Dienerin auflehnen, das muß auch von der irdischen Obrigkeit gelten, wenn sie sich gegen die himmlische Obrigkeit empört. Mit Recht nennt also schon Euthymius diese Worte eine προφητεία τῆς διαφθορᾶς τῶν ἐπελθόντων αὐτῷ Ἰουδαίων. 2) Es liege seiner That, wie jedem Versuche durch unerlaubte Mittel das Reich Gottes zu fördern, ein verborgener Unglaube zu Grunde. Wäre ihm nicht das Bewußtsein um die Gottheit seines Herrn und Meisters in dem Augenblicke verdunkelt gewesen, wie hätte er denn glauben können, daß er seines schwachen Schutzes bedürfe: Er dem, wenn er sich den Feinden entziehen wollte und dürfte, alle himmlischen Mächte zu Gebote stehen würden. Das ἄρτι, jetzt auf der Stelle, oder auch: in dieser Lage, unter den vorliegenden Umständen, wo ich ganz „einsam und elend" zu sein scheine. — Die Zwölfzahl der Legionen steht offenbar in Beziehung auf die Zwölfzahl der Apostel, den zwölf armen schwachen Menschen stehen 12 Legionen Engel entgegen. Daß der Heiland von Legionen Engeln redet, scheint vorauszusetzen, daß Römisches Militär bei der Verhaftung zugegen war. Denn den irdischen Heerschaaren stehen die himmlischen entgegen. Die zwölf Legionen Engel bilden den Gegensatz gegen den Bruchtheil einer Römischen Legion. Das δύναμαι bezeichnet das Vermögen im Gegensatze gegen alle äußern Hindernisse; daß das physische Können ein moralisches Nichtkönnen zur Seite hat, daß der Heiland durch sein eignes Wesen gehindert wird zu thun, woran ihn sonst nichts in der Welt hindern könnte, zeigt v. 54.

Das ἢ δοκεῖς führt einen andern Grund ein für den, der an dem ersten etwa noch nicht genug haben sollte: oder, wenn dich das noch nicht befriedigt. 3) Er habe Mangel an Einsicht in den göttlichen Heilsplan und den Wunsch, ihn, der jetzt grade nothwendig Christi Leiden und Tod erfordere, zu ändern, bewiesen. Diese Seite berührt auch Johannes, indem er den Heiland v. 11 sprechen läßt: „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?" Der Kelch, den Gott darreicht, bezeichnet schon im A. T. mehrfach das Geschick, das er verhängt. Bei Matthäus wird die Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi auf die Schrift, die Weissagungen des A. T. zurückgeführt. Auf sie zunächst, nicht auf die in Gottes Wesen begründete Nothwendigkeit, bezieht sich das οὕτω δεῖ γενέσθαι. Allein die Nothwendigkeit, daß die Weissagungen erfüllt werden müssen, beruht wieder darauf, daß sie von Gott eingegeben, daß sie Ausfluß des göttlichen Wesens sind, vgl. zu 26, 24. Auch aus unserer Stelle wie aus v. 56 erhellt, daß die rationalistische Ansicht von der Weissagung eine unchristliche, weil der Ansicht Christi geradezu widersprechende ist. Es wird hier 1) vorausgesetzt, daß das A. T. bestimmte Weissagungen über das Leiden und den Tod des Knechtes Gottes enthält. Welche Weissagungen hier der Heiland besonders vor Augen hat, das zeigen uns seine eignen früheren und späteren Aeußerungen. Jes. 53 hat er schon bei Luc. v. 37 auf sich bezogen, Sach. C. 13, 7 hat er bei Matth. v. 31 angeführt, und bei dem engen Zusammenhange dieser Weissagungen mit der von Johannes ausdrücklich angeführten anderen, C. 12 bes. v. 10, müssen wir auch diese hinzunehmen; den ersten Vers von Ps. 22 betet der Heiland am Kreuze. Da der Herr seinen Jüngern nach seiner Auferstehung die sein Leiden betreffenden Weissagungen des A. T. anführte und auslegte, so dürfen wir auch diejenigen hinzunehmen, die von ihnen angeführt werden, namentlich Sach. C. 11, vgl. Matth. 27, 9, und Jes. C. 50, vgl. Matth. 26, 67. 2) Der Heiland betrachtet die Weissagungen nicht als menschliche Vorahnungen der Zukunft, mit denen die Geschichte übereinstimmen kann oder nicht, sondern sie üben ihm die unbedingteste Herrschaft über die Geschichte aus, so daß Gott selbst den Lauf derselben nicht mehr ändern kann.

Diese Betrachtungsweise hat die göttliche Eingebung der Weissagungen zur nothwendigen Grundlage. An Menschenwort Gott zu binden, wäre gottlos. — Wie also (οὖν), wenn ich in deinem Sinne handelnd, durch den Beistand der Engel mich befreite? Das ὅτι ist in der Bedeutung denn zunehmen: denn nach der Schrift muß es also geschehen.

In Luc. v. 51 haben die Worte ἐᾶτε ἕως τούτου verschiedene Deutungen erfahren. Nach mehreren, wie de Wette, sollen sie zu den Häschern gesprochen sein und diese auffordern, der Sache keine Folge zu geben, bis Jesus gethan, was er eben thun wolle, wo sie dann weiter keinen Grund hatten. Allein diese Annahme ist unzulässig. Nach dem ἀποκριθείς kann die Rede Christi nur an diejenigen gerichtet sein, welche vorher zu ihm geredet und gehandelt hatten, und dieß sind die Jünger, vgl. besonders v. 49. Hienach kann man nur erklären: lasset es hiebei bewenden, eigentlich: lasset es (fortschreitend nur) bis zu diesem, das ἕως τούτου entsprechend dem Hebr. עד פה, Hiob. 38, 11. Auf diese kurze Zurechtweisung folgte die Heilung, und dann die ausführlichere Zurechtweisung, die uns Matthäus mittheilt.

Matth. v. 55. 56. Die Anrede Christi an die Häscher hat einen doppelten Zweck. Er verwahrt sich 1) gegen die nachtheiligen Schlüsse, die man aus der Art und Weise seiner Gefangennehmung ziehen konnte. Daß man einen Verräther gedungen hatte, um seinen Aufenthaltsort anzugeben, daß man ihn bei Nacht und Nebel außerhalb der Stadt zu überraschen suchte, daß man mit Schwertern und Stangen gegen ihn aufzog, daraus konnte man, wenn man die Ursache dieses Verfahrens in Christo suchte, schließen, daß er sich mit der Feigherzigkeit, welche das böse Gewissen begleitet, seinen Feinden entzogen habe, die nun wie über einen glücklich ausgeführten Handstreich sich freuen dürften, und daß er den Plan gehabt habe, sich mit fleischlichen Waffen zu vertheidigen, den er bloß im Angesichte der Uebermacht und wegen der plötzlichen Ueberraschung aufgegeben. Daß die Ursache dieses Verfahrens vielmehr in seinen Feinden liege, das erweist er daraus, daß er jeden Tag frank und frei im Tempel gelehrt habe, während wer Arges thut, nicht an das Licht kommt. Haben sie ihn dort

nicht gegriffen, sondern ein anderes Verfahren eingeschlagen, so sei das ihre Schuld. 2) Damit sie nicht aus seiner Gefangennehmung auf seine Ohnmacht, auf die Falschheit seiner Aussagen über sein Verhältniß zu Gott schließen möchten, hebt er hervor, daß sie nur durch Gottes Willen, den Er zu dem seinigen gemacht, die Obermacht über ihn bekommen. Dieser Wille wird auch hier nach seiner Aeußerung in den Schriften der Propheten bezeichnet. — Mehrere Ausleger wollen, daß die Worte: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν* u. s. w. eine Bemerkung des Matthäus seien. Dagegen spricht aber 1) der Parallelismus mit v. 54, der gewiß kein zufälliger ist. Derselbe Grund, welcher früher gegen die Vermessenheit des Petrus, wird hier gegen die Einbildung der Häscher geltend gemacht, und also darauf hingedeutet, daß sie beide aus demselben Grunde, aus Mangel an Einsicht in den göttlichen Rathschluß hervorgehen. 2) Marc. v. 49 gibt die Worte so, daß sie nur als Worte Christi aufgefaßt werden können. Es liegt zudem kein einziges Beispiel vor, wo Marcus eine der eignen Bemerkungen des Matthäus von ihm entlehnt hätte. 3) Daß der Heiland selbst einen solchen Gedanken ausgesprochen, zeigt die Parallelstelle des Luc. v. 53: *ἀλλ' αὕτη* u. s. w., die sich trefflich an das *τοῦτο δὲ ὅλον* u. s. w. anschließt. Auch sie nämlich enthält den Gedanken, daß die Häscher keine Macht haben würden, wenn sie ihnen nicht von Gott gegeben wäre. Das „dieß ist eure Stunde" ist s. v. a. „dieß ist die von Gott, der die Erfüllung der Schriften der Propheten beabsichtigt, euch zur Ausführung eurer Pläne gegebene Zeit", ein Sinn, der umsoweniger verkannt werden konnte, wenn die Erwähnung des göttlichen Willens in der Aeußerung bei Matth. v. 56 unmittelbar vorhergegangen. — Die Finsterniß, als Gegensatz des Lichtes, bezeichnet das Böse in seinem ganzen Umfange. Diesem war jetzt, in Uebereinstimmung mit den Schriften der Propheten, durch Gottes Zulassung auf eine kleine Weile Macht gegeben, damit es durch den Gebrauch dieser Macht zur Tödtung des Sohnes Gottes sich selbst vernichte, und nur in Folge dieser göttlichen Machtgebung an das Böse wurde es den Häschern möglich, denjenigen zu fangen, der ihnen sonst leicht 12 Legionen Engel hätte entgegenstellen können. So haben wir

also an dieser Erklärung Christi einen förmlichen und feierlichen Protest, eine Verwahrung seines Rechtes, während er sich der Gewalt hingibt. — Jetzt erwähnen die Evangelisten noch die Erfüllung des Wortes Christi in Bezug auf die Flucht seiner Jünger. Das bloße πάντες des Marc. v. 50 würde, da unmittelbar vorher von den Häschern die Rede ist, zweifelhaft sein, wenn nicht eine wörtliche Beziehung auf die Vorherverkündigung in v. 27 stattfände.

Die Geschichte von dem Jüngling bei Marc. v. 51. 52 ist schwierig. Nimmt man mit mehreren an, daß dieser Jüngling gar nicht zu Christo zugehört habe und dem Marcus selbst wahrscheinlich dem Namen nach nicht bekannt, etwa aus der Oelmühle gewesen und, durch das Geräusch aus dem Schlafe aufgeweckt, unangekleidet hinausgelaufen sei, um zu sehen, was vorgehe, so läßt sich nicht recht denken, wie Marcus darauf kam, diesen Umstand zu erzählen. Nimmt man dagegen mit andern z. B. Olshausen an, daß Marcus von sich selbst erzählt, so bleibt wieder die Kleidung unerklärlich. Diese, in einem bloßen umgeworfenen Stücke Leinwand bestehend, macht es, wie es scheint unmöglich, den Jüngling von Gethsemane loszureißen, und das umsomehr, da die Nacht damals so kalt war, daß die Knechte im Hofe des Hohenpriesters ein Feuer angezündet hatten, um sich zu erwärmen. Der letztere Grund ist entscheidender, als der erstere, besonders, da wir es mit Marcus zu thun haben, dessen Eigenthümlichkeit grade die Vorliebe für die Auswählung der Scenen ist, und da auch ein Zweck nicht so ganz ferne liegt, als es wohl scheinen möchte. V. 51 und 52 stehen in genauer Beziehung auf v. 50. Was die Häscher selbst gegen den gar nicht zum näheren Kreise Christi gehörenden Jüngling verübten, zeigte, was die Apostel von ihnen zu fürchten hatten, und so dient diese Erzählung zur Motivirung der im Vorhergehenden berichteten Flucht der Apostel. Als einen aus bloßer Neugierde herbeigeeilten darf man sich freilich den Jüngling nicht denken. Bei dem Verhältnisse des Besitzers des Landgutes zu Jesu ist es vielmehr wahrscheinlich, daß wahre Theilnahme ihn, vielleicht einen Sohn des Besitzers heraustrieb. Nur wenn er in einem Verhältnisse

zu Christo stand, konnte er sich zur Flucht veranlaßt finden, und nur wenn dieß war, findet auch der Zusammenhang mit v. 50 statt.

Dritte Abtheilung.

Das Verhör Jesu vor Kaiphas und dem Synedrium. Die Verläugnung Petri.

Matth. 26, 57—75. Marc. 14, 53—72. Luc. 22, 54—71. Joh. 18, 12—27.

Ehe wir das Verhältniß der Evangelisten zu einander betrachten, müssen wir den Hergang der Sache, wie er bei Johannes vorliegt, bloß aus diesem selbst, ohne alle Rücksicht auf die andern Evangelisten zu bestimmen suchen. Nach ihm wurde der Heiland zuerst zu Hannas, dem Schwiegervater des Hohenpriesters Kaiphas, abgeführt und dann, nachdem bei diesem schon ein Verhör stattgefunden, nach v. 24 zu Kaiphas gebracht. Hier entsteht nun aber eine Schwierigkeit, die den Auslegern nicht wenige Mühe gemacht hat. Die erste Verläugnung des Petrus nämlich wird vor der Abführung Christi zu Kaiphas erzählt und muß also im Hause des Hannas vorgefallen sein; die zweite und dritte dagegen nach der Wegführung, so daß sie in den Palast des Kaiphas versetzt wird. Und doch ist eine Veränderung des Schauplatzes gar nicht denkbar. Petrus steht nach v. 25 noch bei demselben Feuer und wärmt sich, über das vor der ersten in v. 18 ausführlich berichtet worden. Diejenigen, mit denen er es zu thun hat, sind bei der dritten Versuchung in v. 26 noch dieselben, welche bei der ersten, die δοῦλοι τοῦ ἀρχιερέως. Dazu kommt aber noch eine andere Schwierigkeit. Derjenige, in dessen Wohnung Petrus dem Heilande folgte, wird in v. 15 als ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet; der Hohepriester fragt nach v. 19 Jesum nach seinen Jüngern und seiner Lehre. Hierunter kann unmöglich Hannas verstanden werden;

dieser konnte zwar ἀρχιερεύς genannt werden, aber nicht ὁ ἀρχιερεύς. Als ἀρχιερεύς bezeichnet Johannes den Kaiphas im Gegensatze des Hannas, der nur Schwiegervater des Hohenpriesters war, ausdrücklich in v. 13. Der Hohepriester, ohne weiteren ihn vom Hannas unterscheidenden Beisatz, wird Kaiphas in v. 26 genannt, zum sicheren Beweise, daß dieser Titel ihm allein eigenthümlich war. Ferner, bezieht sich alles, was v. 15—23 erzählt wird, auf Hannas, ist er es, der den Heiland über seine Jünger und seine Lehre befragt, so bleibt v. 14 unbegreiflich. Man sieht dann gar nicht ein, zu welchem Zwecke grade hier, wo Kaiphas nur als Schwiegersohn des Hannas in Betracht kam, darauf hingewiesen wird, daß Kaiphas früher gesprochen, es sei gut, daß ein Mensch sterbe für das ganze Volk. Endlich die ganze Verhandlung in v. 19 ff. ist gar nicht von der Art, daß sie zwischen Hannas, der gar keine öffentliche Autorität bekleidete, und Christo vorgefallen sein könnte. Sie hat einen gerichtlichen Character, wenn auch nur den einer vorläufigen Untersuchung, und die Antwort Christi wird von dem Gerichtsdiener als eine Verletzung des der Obrigkeit schuldigen Respectes bestraft. — Man hat diese Schwierigkeiten mehrfach auf ganz unzulässige und willkürliche Weise zu beseitigen gesucht. Gar keine Widerlegung verdient die Meinung, v. 24 habe ursprünglich nach v. 13 gestanden und sei von ungeschickten Abschreibern hieher gestellt worden. Nicht viel besser aber ist die andere, ἀπέστειλε in v. 24 sei als Plusq. aufzufassen, und der ganze Vers als eine parenthetische Bemerkung anzusehen, wodurch Johannes nachträglich habe anzeigen wollen, daß v. 15—23 ebenso wie v. 25—27 im Hause des Kaiphas vorgefallen sei, und nicht bei Hannas. Dagegen spricht 1) das Unzulässige der Enallage der Tempora. Läßt sich schon sonst kein Beispiel einer solchen Nachlässigkeit bei Johannes nachweisen, so ist eine solche hier grade umsoweniger denkbar, da hier alles auf die genaueste Zeitbestimmung ankam. Der Evangelist würde dann, statt das früher Verwirrte zu entwirren, es nur noch mehr verwirrt haben. Bei solcher unbedingten Willkür des Sprachgebrauches müßte man an aller Auslegung verzweifeln. 2) Man sieht gar nicht ein, wie eine solche nachträgliche Bemerkung grade

hieher kommt. Sie müßte dann doch wenigstens zu Ende des Ganzen nach v. 27 stehen. Sie hier zu geben, wäre mehr als Nachlässigkeit, wäre gänzliche Gedankenlosigkeit. 3) Das οὖν allein reicht schon hin, diese Hypothese zu beseitigen. Zwar fehlt es in mehreren kritischen Autoritäten, und Griesbach hat es aus dem Texte geworfen, allein die es haben, sind an Zahl und Gewicht viel bedeutender, und die es nicht haben, können auf keine Autorität Anspruch machen, weil die Auslassung offenbar aus dem Wunsche hervorgegangen ist, den Johannes mit sich selbst und mit den anderen Evangelisten in Uebereinstimmung zu bringen. 4) Nach jener Hypothese wäre das bei Johannes erzählte Verhör das definitive. Dieß kann aber in keiner Weise angenommen werden, auch abgesehen von den drei andern Evangelisten, die ganz Anderes über das definitive Verhör berichten. Die Untersuchung hier hat ganz den Character einer vorläufigen. Johannes selbst setzt in C. 19, 7 als bekannt voraus, daß Jesus verurtheilt worden, weil er sich für den Sohn Gottes erklärt. Von solcher Erklärung kommt hier keine Spur vor. — Gar keine Widerlegung endlich verdient die leichtsinnige Vermuthung, v. 24 sei als Glossem anzusehen. — So bleibt uns nur eine Lösung der Schwierigkeiten übrig, und diese räumt dieselben so vollkommen weg und ist so leicht und ungezwungen, daß man gar nicht begreift, wie irgend die Wahl zwischen ihr und andern sein konnte. Schon Euthymius nahm an, zu Matth. 26, 57. 58, Hannas und Kaiphas haben in einem und demselben Palaste gewohnt, nur getrennt von einander, und der Hof sei beiden Wohnungen gemeinschaftlich gewesen. Diese Annahme hat gar nichts Unwahrscheinliches. Nach der Sitte des Orientes, wo die Paläste der Großen in der Regel nicht bloß dem grade Regierenden, sondern seinem ganzen Geschlechte angehören, ist es schon von vornherein wahrscheinlich, daß in dem hohenpriesterlichen Palaste das ganze γένος ἀρχιερατικόν wohnte, Apostelgesch. 4, 6. Von dieser Voraussetzung aus, die namentlich durch den Bericht über die Verläugnung des Petrus nothwendig erfordert wird, so nothwendig, daß wir gar keiner ausdrücklichen Angabe bedürfen, gestaltet sich nun die ganze Sache so: Auf Befehl des Hohenpriesters, der wahrscheinlich auf diese Weise

seinen durch frühere eigene Amtsführung erfahrenen Schwiegervater ehren wollte, wurde Jesus, beim hohenpriesterlichen Palast angekommen, zuerst in die Gemächer geführt, die dem Hannas hier angewiesen worden. Dieß konnte um so eher geschehen, da ohne dem, bis das Synedrium sich versammelt hatte, ziemliche Zeit vergehen mußte. Hier nun stellte Kaiphas mit ehrenvoller Zuziehung des Hannas und gleichsam unter dessen Auspicien ein erstes vorläufiges Verhör an. Nach Beendigung desselben und nach der ersten Verläugnung des Petrus wurde Jesus in die Gemächer des Kaiphas geführt. Daß er dort nicht allein mit dem Hohenpriester zu thun hatte, sondern daß dort sein Tod von den Obern des Volkes beschlossen wurde, erhellt indirect aus v. 28: sie führen Jesum, sie kommen nicht herein, Pilatus kommt zu ihnen heraus und spricht: „welche Klage bringt ihr" u. s. w. Und daß Johannes so gar nichts über die doch so wichtigen Vorfälle bei Kaiphas berichtet, zeigt, daß er dieselben als seinen Lesern schon aus den früheren Darstellungen hinreichend bekannt voraussetzen durfte. So nähern wir uns also den drei ersten Evangelisten mit der auf Johannes begründeten Voraussetzung, bei ihnen vollständigen Aufschluß über diese Begebenheit zu finden, während die Genauigkeit, mit der Johannes das vorläufige Verhör berichtet, uns vermuthen läßt, daß hier in den früheren Darstellungen eine Lücke war.

Beide Erwartungen finden wir dann auch bestätigt. Der Hinführung zu Hannas und des vorläufigen Verhörs wird von den ersten Evangelisten gar nicht gedacht. Dieß erklärt sich leicht, da Hannas den hohenpriesterlichen Palast bewohnte, und also keine bedeutende Ortsveränderung stattfand; da auch in den Gemächern des Hannas Kaiphas die handelnde Hauptperson war, Hannas nur den Primat der Ehre hatte; da das vorläufige Verhör, was zu keinem Resultate führte, sich nachher großartiger in dem Hauptverhör wiederholte, was allein entscheidende Bedeutung hatte; da die Mißhandlung durch den Gerichtsdiener verdunkelt wurde durch die viel zahlreicheren und schwereren Mißhandlungen nach der Verurtheilung. Daß aber das Schweigen der drei ersten Evangelisten von dem Aufenthalte bei Hannas wirklich ein

absichtliches ist, daß es nicht etwa auf dem Nichtwissen beruhte, das erhellt aus einem von Lucas v. 61 angeführten Zuge, der diese Thatsache voraussetzt. Nach der dritten Verläugnung des Petrus wandte sich der Herr um und sah ihn an. Wie kommt hier der Herr auf einmal in den Hof, in dem sich Petrus mit den Dienern des Hohenpriesters befand? — Daß nicht etwa, wie mehrere annehmen, das Verhör im Hofe, daß es vielmehr im Innern des Palastes vorfiel, läßt sich aus den Angaben der Evangelisten selbst darthun, auch abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß der Hohepriester sich in kalter Nacht unter freiem Himmel, und daß er sich mitten unter seinen Dienern aufgehalten und dort amtlich fungirt haben soll. Bei Matth. v. 69 heißt es im Gegensatze gegen das Vorhergehende, wo von Christo im Hause des Hohenpriesters die Rede gewesen: „Petrus aber saß außen", ἔξω, im Hofe, Marc. v. 66: „und da Petrus im Hofe unten war", κάτω, so daß also der Heiland sich mit seinen Richtern im obern Stockwerk befunden haben muß. — Die Thatsache erklärt sich nun aber vortrefflich aus Joh. v. 24. Hannas schickte den Heiland zu Kaiphas, und da mußte er den Hof passiren, wo Petrus stand und sich wärmte. Nach Johannes freilich scheint dieß zur Zeit der zweiten Verläugnung Petri, nach Lucas der dritten geschehen zu sein. Allein beides vereinigt sich leicht durch die Annahme, daß der Heiland nach seinem Aufenthalte im Zimmer des Hannas eine Zeit lang im Hofe stehen mußte, bis er vor die Schranken des Synedrii geführt wurde. — Ein anderer Punkt der Berührung zwischen Johannes und den übrigen Evangelisten ist folgender. Es fällt uns bei den letzteren auf, daß die Feinde Jesu von vornherein, das eigne Geständniß Jesu als das Hauptbeweismittel außer Acht lassend, ängstlich bemüht sind, Zeugen wider ihn zu finden; zugleich, daß sie, wie der schlechte Erfolg dieses Bemühens zeigt, in dieser Beziehung so gar keine tüchtigen Vorbereitungen getroffen, so gar nicht dafür gesorgt haben, sich solcher Zeugen zu versichern, deren Zeugniß zusammenstimmt, eine Erscheinung, deren Grund sicher nicht in ihrer ängstlichen Gewissenhaftigkeit gesucht werden kann. Diese Thatsachen erfordern zu ihrer Erklärung andere, bei Johannes vorliegende. Der

Hohepriester hatte erwartet, Jesus würde sich ohne weiteres als den Sohn Gottes bekennen und auch sonst durch seine Antworten Grund genug zur Verurtheilung geben. Die Weigerung Jesu, sich auf eine Verantwortung einzulassen, macht ihm einen Strich durch die Rechnung. Er sieht sich nun für das Hauptverhör vor dem Synedrium auf einmal auf den Zeugenbeweis hingewiesen, und dieser mußte nun nothwendig sehr mangelhaft ausfallen. — Endlich, das Verhör Jesu vor dem Synedrium fiel nach Luc. v. 66 erst vor, nachdem es Tag geworden. So bleibt also ein bedeutender leerer Zwischenraum, und wir erhalten Platz für die von Johannes berichteten Thatsachen, die nach dieser Angabe dem Lucas nicht unbekannt sein konnten, da er sich nicht gedacht haben wird, daß die Zwischenzeit von den Obern des Volkes ganz leer gelassen wurde.

Dieß Verhör vor dem Synedrium nun theilen Matthäus und Marcus sehr ausführlich und genau mit; Lucas gibt darüber nur eine summarische Nachricht, während er den Fall des Petrus ebenso ausführlich gibt, wie sie. Auch dadurch unterscheidet er sich von ihnen, daß er die beiden Hauptbegebenheiten des Abschnittes umstellt, über das Verhör vor dem Synedrium erst nach der Erzählung von dem Falle des Petrus berichtet. Der Grund dieser Differenz ist der, daß die beiden ersten Evangelisten die Wichtigkeit der Person und der Sache ins Auge fassen, Lucas die Zeitfolge. Der Fall des Petrus war schon geschehen, als das Verhör begann. Denn nach Luc. v. 61 war der Heiland noch im Hofe, als Petrus ihn zum dritten und letzten Male verläugnete, und nach v. 66 fing es schon an zu tagen, als das Synedrium, dessen 70 Mitglieder nicht ohne Zeitaufwand zusammengebracht werden konnten, versammelt waren. — Noch findet ein scheinbarer Widerspruch insofern statt, als Luc. v. 63—65 die Mißhandlungen Jesu, die nach Matthäus und Marcus *nach* dem Verhör stattfanden, *vor* das Verhör setzt, wenigstens vor demselben erzählt. Dieß erklärt sich aber aus der Vergleichung von Joh. v. 22. Daraus ersehen wir, daß die Mißhandlungen schon nach dem ersten Verhör in den Gemächern des Hannas ihren Anfang nahmen. Der zusammenfassende Bericht über dieselben konnte daher mit

demselben Rechte vor und nach der Erzählung des Hauptverhörs gegeben werden.

Nach der gegebenen Erörterung gestaltet sich nun die Reihenfolge der Begebenheiten, der wir bei der Erklärung folgen werden, also: 1) Das Verhör in den Gemächern des Hannas. 2) Der Fall des Petrus, dessen erstes Stadium dem Aufenthalte Jesu bei Hannas noch gleichzeitig ist. 3) Das Verhör vor dem Synedrium.

1. Die Vorfälle bei Hannas.

Joh. 18, 13. 14; 19—23.

V. 13. Hannas, den Josephus *Ἄνανον τὸν Σέθ* nennt, hatte das Hohepriesterthum einige Jahre hindurch geführt und war dann durch den Procurator Judäas, Valerius Gratus, abgesetzt worden. Außer seinem Schwiegersohn bekleideten fünf seiner Söhne das Hohepriesterthum, ein „Glück", das nach Josephus keinem andern Hohenpriester zu Theil geworden. Daß er auch nach seiner Entsetzung noch einen Theil der hohenpriesterlichen Geschäfte verwaltet habe, diese also nur eine theilweise gewesen, hat man aus Luc. 3, 2 schließen wollen, wo gesagt wird, das Wort des Herrn sei an Johannes gekommen *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα*. Allein diese Stelle erhält vollkommen ihr Recht, wenn der äußerlich abgesetzte durch die Autorität, welche er über seinen Schwiegersohn hatte, einen bedeutenden Einfluß auf die Angelegenheiten behauptete. Diese Auffassung wird nothwendig erfordert durch den von den besten Handschriften bezeugten Singular *ἀρχιερέως*, der darauf hinweist, daß der eine amtlich fungirende Hohepriester von einer anderen Person influirt war. Die beeinflussende Person steht an der Spitze. Mit dieser Stelle des Lucas geht die unsrige Hand in Hand. Als Grund, daß Jesus zuerst zu Hannas geführt wurde, wird nicht etwa ein selbständiges Recht desselben angeführt, sondern allein sein Privatverhältniß zu Kaiphas. Uebrigens war Hannas mit den übrigen Gliedern der hohenpriesterlichen Familie, wie aus Apg. 5, 17 vgl. mit 4, 6 hervorgeht, der Secte der

Sadducäer zugethan, und es läßt sich also bei ihm, sowie bei Kaiphas, nicht einmal ein unverständiger Eifer für Gottes Ehre voraussetzen. Was von solchem zur Schau getragen wurde, war grobe Heuchelei. Die Worte ὃς ἦν u. s. w. deuten nicht etwa darauf hin, daß ein jährlicher Wechsel des Hohenpriesterthums stattfand, sondern sie heben, daß Kaiphas jetzt grade Hoherpriester war, nur deßhalb hervor, weil darauf die Bedeutsamkeit seines in v. 14 angeführten früheren Ausspruches beruhte. Sie zeigen, daß auf diesen Ausspruch, dessen nähere Beleuchtung zu Joh. 11, 49. 50 gehört, hier nicht etwa deshalb hingewiesen wird, weil man daraus ersah, wie wenig von einem solchen Richter ein billiges und gerechtes Urtheil zu erwarten war, sondern vielmehr deshalb, um darauf aufmerksam zu machen, daß nun die Erfüllung jener unbewußten Weissagung begann.

V. 19—21. Die Frage des Hohenpriesters nach den Jüngern fällt mit der nach der Lehre zusammen, und das zweite dient dem ersten zur Erklärung und näheren Bestimmung. Die Antwort Jesu zeigt, daß es sich nicht um die Personen der Jünger handelt, ob dieser oder jener, sondern um das Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern. Die Wurzel dieses Verhältnisses aber ist die Lehre. Jesus soll aussagen, daß er als der Messias, als der Sohn Gottes, als der König der Juden Jünger um sich gesammelt habe und dadurch Stoff geben für die Anklage der angemaßten Gottessohnschaft vor dem hohen Rathe und des angemaßten Königthums vor der weltlichen Obrigkeit. — Jesus lehnt in v. 20. 21 die Beantwortung der Frage des Hohenpriesters ab. Diese Ablehnung trägt bestrafenden Character, soll dem Hohenpriester zu erkennen geben, daß er keiner Antwort werth ist, weil er die Wahrheit nicht sucht, sondern flieht. Die Pflicht des Bekennens trat für Jesus erst später ein, da er in der öffentlichen Sitzung des Synedriums von dem Hohenpriester förmlich und feierlich befragt wurde, ob er Gottes Sohn sei, und ebenso von der weltlichen Obrigkeit: bist du der König der Juden? Da stand Christus auf dem Welttheater. — Die Worte, mit denen Jesus seine Ablehnung motivirt, weisen darauf hin, daß Geheimes nicht vorliegt, das Oeffentliche aber auf anderem Wege leicht erkannt werden kann.

V. 22. 23. Die ὑπηρέται, Diener der Hohenprieſter in öffentlichen wie die δοῦλοι in ihren Privatangelegenheiten. Die Antwort Chriſti ſchloß eine Beſtrafung in ſich. Die That des Dieners fällt mehr noch ſeinem Herrn zur Laſt, als ihm. Er las auf ſeinem Geſichte die Billigung derſelben, ja die Aufforderung dazu, und deshalb antwortet ihm auch Jeſus. ῥάπισμα nicht Stockſchlag, ſondern Backenſtreich. — Somit war das Signal gegeben zur Eröffnung der Mißhandlungen, durch welche die Weiſſagung Jeſ. C. 50 erfüllt werden ſollte. Dieſe ſtellt uns des Knechtes Gottes unbeſiegbare Standhaftigkeit dar inmitten der Mißhandlungen, die er für Gottes Sache von ihren und ſeinen Feinden zu erleiden hatte, vgl. beſ. v. 6 und 7: „Meinen Rücken gab ich den Schlagenden und meine Wangen den Raufenden, ich verbarg mein Angeſicht nicht vor Schmach und Speichel. Der Herr Gott hilft mir, darum werde ich nicht beſchämt; darum mache ich mein Angeſicht wie Kieſel und weiß, daß ich nicht zu Schanden werde.“ Zu Grunde liegt dieſer Wortweiſſagung die in den Schickſalen der Propheten ſchon früher vorhandene Thatweiſſagung. Eine Micha z. B. muß ſich nach 1 Kön. 22, 24 vor dem gottloſen König Ahab von dem heuchleriſchen Zedekias wegen des freimüthigen Bekenntniſſes der Wahrheit auf die Backen ſchlagen laſſen. — Die Weiſſagung des Jeſaias würde an Chriſto in Erfüllung gegangen ſein, wenn der Haß gegen die Wahrheit ſich auch in andern Formen der Verhöhnung geäußert hätte, als den in ihr genannten; damit die Erfüllung aber recht ſichtbar und handgreiflich hervortrete, fügte es die göttliche Vorſehung alſo, daß grade dieſelbe Form ſich hier zeigen mußte.

2. Die Verläugnung des Petrus.

Matth. 26, 69—75. Marc. 14, 66—72. Luc. 22, 56—62. Joh. 18, 15—18; 25—27.

Den Anfang bildet Joh. v. 15. 16. Hier, was wohl zu merken, grade bei demjenigen Evangeliſten, der ſelbſt bei der Sache betheiligt iſt, erhalten wir Aufſchluß darüber, wie Petrus dazu

kam, nachdem er früher mit den übrigen geflohen, sich bis in den Hof des Hohenpriesters zu wagen. Die Bekanntschaft des Johannes, der ihn mitnahm, mit dem Hohenpriester, und die Achtung, in der er in Folge derselben bei seinen Leuten stand, schien Petrus vor der Gefahr zu sichern und ein unwiderstehlicher Drang zog ihn zu seinem Herrn hin. Daß unter dem ἄλλος μαθητής (der Artikel ist nur aus unzeitiger Vergleichung von v. 16 hervorgegangen) Johannes zu verstehen sei, ist keinem Zweifel unterworfen. Nur bei ihm liegt der Grund vor, daß der Name nicht genannt wird. Er läßt in dem ganzen Evangelium seine Persönlichkeit zurücktreten. Ebenso bezeichnet er sich Joh. E. 20, 2. 3. 4. Nur an der ersten Stelle fügt er hinzu, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, ein Zusatz, der hier nicht passend gewesen sein würde. — Wie Johannes mit dem Hohenpriester bekannt geworden und zwar so nahe bekannt, daß er in seinem Hause ein- und ausgehen konnte, und daß die Dienerschaft sich an ihn nicht wagen durfte und sich darauf beschränken mußte, ihren Muthwillen an seinem Begleiter auszulassen, können wir nicht mit Sicherheit bestimmen. Die menschlichen Verhältnisse sind dazu zu mannigfach. Eben wegen dieser Mannigfaltigkeit aber ist es ganz ungereimt, wenn man gegen die Annahme, daß Johannes unter dem anderen Jünger zu verstehen sei, geltend macht, es lasse sich nicht denken, wie dieser, ein geringer Mann, mit dem Hohenpriester in Verhältnisse gekommen, oder wenn man annimmt, Johannes habe bloß mit Leuten aus dem Gesinde des Hohenpriesters Bekanntschaft gehabt. Nach dem Character des Johannes liegt am nächsten, daß die Bekanntschaft auf religiösem Grunde beruhte. Er hatte sich früher mit Begeisterung dem Hohenpriester angeschlossen und sich durch sein zartes und hingebendes Wesen die Zuneigung desselben erworben. Nachdem er übergegangen war zu dem wahrhaftigen Hohenpriester, wurde das Verhältniß doch nicht sofort aufgelöst, weil der Hohepriester hoffte, daß Johannes von seiner schwärmerischen Verirrung wieder zurückkehren werde, Johannes meinte, daß der Hohepriester vielleicht noch für Christum zu gewinnen sei. — Daß in der nun folgenden Erzählung der Verläugnungen alle Evangelisten in den Hauptpunkten übereinstimmen, liegt am Tage. Wie Olshausen

behaupten kann, Johannes weiche von den drei ersten Evangelisten ab, indem diese drei Momente der Verläugnung haben, er nur zwei, läßt sich kaum begreifen. Johannes führt ebenso ausdrücklich drei Momente an, als sie, die erste Verläugnung v. 17, die zweite v. 25 ἠρνήσατο u. s. w., die dritte v. 27 πάλιν οὖν, und wie ließe sich dieß auch wohl anders denken, da ja die Erzählung auch bei ihm in der deutlichsten Beziehung auf die Vorherverkündigung der dreimaligen Verläugnung vor dem Hahnenschrei steht. Wir folgen nun der Ordnung des Matthäus.

Die erste Verläugnung v. 69. 70. Die drei ersten Evang. lassen die erste Verläugnung des Petrus durch eine der Dienerinnen des Hohenpriesters veranlaßt werden, μία παιδίσκη. Johannes sagt v. 17 genauer, daß es die Thürhüterin gewesen, ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός. Die Römer hatten gewöhnlich Thürhüter, die Juden Thürhüterinnen. Mit dieser Thürhüterin hatte Johannes gesprochen, da er Petrus einführte. Daraus hatte sie wohl den ersten Verdacht geschöpft. Denn gewiß war ihr Johannes als Anhänger Jesu schon bekannt, und was konnte den Mann, den er mitbrachte, wohl anders um diese späte Stunde in den Hof des Hohenpriesters führen als Theilnahme an dem Schicksale Jesu. Die Thürhüterin machte sich an Petrus erst dann heran, als Johannes, der für sie eine Respectsperson war, sich entfernt hatte. Dieser begleitete Jesus ohne Zweifel zu Hannas und berichtet über das dort Vorgegangene aus eigener Wissenschaft. Es kitzelt die Thürhüterin, den Petrus, den sie nicht umhin gekonnt hatte hineinzulassen, vor dem ganzen dienenden Personal in Verlegenheit zu setzen und sich bei diesem wichtig und angenehm zu machen. Sie machte das Amtsbewußtsein einer Thürhüterin geltend. Sie verlangt nachträglich von Petrus noch eine Legitimation. Petrus affectirte die größte Dreistigkeit; er stand nicht etwa scheu und verlegen in einem Winkel, sondern er mischte sich mitten unter das Gesinde, das um ein Feuer stand, was man in der Voraussicht, wegen des Verhöres Jesu die ganze Nacht aufbleiben zu müssen, angezündet hatte. Dieß Betragen des Petrus war gewissermaßen schon der Anfang der Verläugnung. Die affectirte Dreistigkeit mußte auch grade den Muthwillen der Thürhüterin reizen. Es kitzelte sie, ihn in Angst zu setzen.

Sie trat daher vor ihn und sah ihm scharf ins Angesicht, ἀτενίσασα αὐτῷ bei Lucas. Es war ein polizeimäßiger Blick. Allem Anscheine nach war es mehr Muthwillen als Bosheit, und Petrus hatte gar nicht so sehr für seine Freiheit oder für sein Leben zu fürchten. Sonst würde man ihm gewiß derber zu Leibe gegangen sein und ihn nicht so leicht losgelassen haben. Er sollte recht gründlich seine Schwäche kennen lernen; darum wurde ihm die Kraft so sehr entzogen, daß er sich fürchtete, da nichts zu fürchten war. Er glaubt gleich, es gehe ihm ans Leben. Vergleicht man seine jetzige Furchtsamkeit, welche den Blick einer Magd nicht ertragen kann, mit seinem früheren Muthe, der ihn verleitete, auf den Knecht des Hohenpriesters loszuschlagen, so zeigt sich recht deutlich die Wahrheit des Satzes: „Die Extreme berühren sich", zugleich aber auch, in welchem Sinne dieser so oft mißverstandene Satz wahr ist. Nur diejenigen Extreme berühren sich, in denen unter dem scheinbaren absoluten Gegensatz eine mächtigere Einheit versteckt liegt, z. B. nicht der Glaube und der Unglaube, wohl aber der Unglaube und der Aberglaube, deren gemeinsames Element der Mangel an lebendigem Glauben ist; ebenso der Geiz und die Verschwendung, weil beide aus der Selbstsucht hervorgehen, die unter Umständen einmal gebieterisch verlangen kann, daß das eine Extrem dem andern Platz mache. So lag auch in dem früheren Betragen des Petrus schon ein Keim des jetzigen. Tollkühnheit und Feigheit liegen auf derselben Linie. Die Tollkühnheit war schon eine verkleidete Feigheit. Hätte Petrus wahren Muth, den Muth des Glaubens gehabt, so würde er der Verhaftung des Heilandes mit derselben Ruhe zugesehen haben, mit der sich dieser ihr unterwarf. Damit er nun nicht, wie es so gewöhnlich geschieht, die Schwachheit für Kraft halten möge und dadurch abgehalten werde, die wahre Kraft eifrig zu suchen, mußte sich die Schwachheit recht als solche kund geben. Doch darf nicht übersehen werden, daß sich in solchen Dingen gar leicht aus dem Scherze der Ernst entwickelt, und daß Petrus, der sich an dem Kammerdiener des Hohenpriesters vergangen, mehr zu fürchten hatte als alle andern Jünger. — Die Weglassung des αὐτῶν in v. 70 in mehreren crit. Hülfsmitteln erklärt sich daraus, daß die Personen, auf die es

sich bezieht, im Vorhergehenden nicht ausdrücklich genannt, sondern nur indirect durch μία παιδίσκη bezeichnet sind, welches voraussetzt, daß ein zahlreicheres dienendes Personal anwesend war. Marcus theilt die Antwort des Petrus am vollständigsten mit, οὐκ οἶδα οὐδὲ ἐπίσταμαι, s. v. a.: plane non intelligo, quid tibi velis. Ebenso Cicero pro Roscio c. 43: neque vos qui homines sitis novi neque scio. — Aus Marcus lernen wir auch noch die Zeit dieser ersten Verläugnung kennen. Er bemerkt, der Hahn habe gekräht. Es ist hier das erste Hahnenkrähen gemeint, ungefähr eine Stunde nach Mitternacht. Die Zeit von da bis zum zweiten ungefähr drei Stunden nachher, oder die dritte Nachtwache bezeichneten die Römer als gallicinium ἀλεκτοροφωνία. In ihren Anfang fällt die erste, an ihr Ende die dritte Verläugnung, und da die zweite von der dritten nach Luc. v. 59 durch einen Zeitraum von ungefähr einer Stunde getrennt war, so mußten zwischen der ersten und der zweiten ungefähr zwei Stunden liegen. Characteristisch für die Moral des Rationalismus und seine Stellung zu Christo ist das Urtheil von Paulus über die Verläugnung des Petrus: „Es versteht sich, daß Petrus zwar Unwahrheiten gesagt hat, aber keine Lügen, weil die Fragenden alle nicht befugt waren, ihn zur Rede zu stellen." Dieß Fragen nach der Befugniß ist überhaupt für die Wahrheitsliebe nicht sehr vortheilhaft, und der Christ freut sich jeder Gelegenheit, wo er sich zu seinem Herrn und Heilande bekennen kann und gewürdigt wird für ihn Schmach zu tragen und zu leiden, nach dem: dieß that ich für dich, was thust du für mich.

V. 71. 72. Die zweite Verläugnung. Nach Matthäus redet ein anderes Mädchen, nach Marcus dasselbe, worin gar kein Widerspruch liegt, wenn man nur ins Auge faßt, wie es gewöhnlich bei dergleichen Gelegenheiten herzugehen pflegt. Die Thürhüterin hat einer andern ihre Entdeckung mitgetheilt und mit ihr zusammen sucht sie nun den Petrus auf und trachtet ihn vor dem übrigen Gesinde in Verlegenheit zu bringen. Lucas fügt den Umstand hinzu, daß einer aus diesem den Petrus gradezu auf das anredete, was die Mädchen von ihm gesagt. Joh. v. 25 hält sich am meisten im Allgemeinen: εἶπον αὐτῷ. — Vor der

zweiten Verläugnung begab sich Petrus nach Matthäus hinaus εἰς τὸν πυλῶνα. Marcus nennt denselben Ort τὸ προαύλιον: Es ist dieß der bedeckte Platz vor dem Hause, das vestibulum, atrium der Römer, von wo aus man in den Hof des viereckigten Gebäudes trat. Da Petrus, der sich mit Gewalt an das Haus festgehalten fühlte, dort allein umherwandelte, von traurigen Gedanken über das Geschehene, die erste Verläugnung, bestürmt, zog er von neuem die Aufmerksamkeit des Gesindes auf sich und da er dieß merkte, hielt er es wieder für das gerathenste, den Dreisten zu spielen und sich unter die Leute des Hohenpriesters zu mengen. Nach Johannes nämlich fiel auch die zweite Verläugnung vor, da er stand und sich wärmte am Feuer. Und auch bei den ersten Evangelisten finden wir ihn nachher wieder im Hofe, vgl. das ἐξελθὼν ἔξω bei Matth. v. 75.

Die dritte Verläugnung, v. 73—75. Auch hier findet sich eine Differenz zwischen den Evangelisten, die sich aber leicht erklärt, sobald man nur erkennt, daß die drei Verläugnungen zusammengesetzte Auftritte waren, aus denen der eine Evangelist dieß, der andere jenes Moment hervorheben konnte. Zu drei verschiedenen Malen wurde die Frage, ob Petrus ein Jünger Jesu sei, von dem Gesinde verhandelt, dessen Gedanken sich natürlich vorzugsweise auf die Sache richteten, wodurch sie zu dem lästigen Nachtdienste genöthigt wurden, und der eine brachte dieß, der andere jenes zu ihrer Entscheidung bei. Den Anfang machte hier, nach Joh. v. 26 einer von den Dienern des Hohenpriesters, ein Verwandter dessen, welchem Petrus das Ohr abgehauen. Dieser sprach zu ihm: „Habe ich dich nicht im Garten mit ihm gesehen." Nun fielen andere, nach dem Berichte der drei ersten Evangelisten, beistimmend ein: „Ja wahrlich auch du bist aus ihrer Zahl; denn deine Sprache verräth dich", denn du bist ein Galiläer, wie dieß deine Sprache zeigt. — Nach den Rabbinen sprachen die Galiläer einige Buchstaben platt und undeutlich aus; besonders identificirten sie die Gutturalbuchstaben, das ע und das ח in der Aussprache, und sprachen das ש wie ח, vgl. Meuschen N. T. ex Talm. illustr. p. 119, Wetstein zu der Stelle. — Das ὁμοιάζειν des Marcus wird von den alten Griechen activisch gebraucht, von

den neueren auch sensu neutrali, gleichen: tua dialectus Galilaeum refert. — Jetzt war die Anklage dringender geworden und konnte daher nicht mehr auf gewöhnliche Weise abgewiesen werden. Bei der ersten Versuchung hatte er sich mit der bloßen Versicherung begnügt. Bei der zweiten hatte er schon eine einfache eidliche Betheuerung hinzugefügt. Jetzt verband er sogar wiederholte Eide mit Verwünschungen. Er fing an sich zu verwünschen und zu verschwören, daß er diesen Menschen da, von dem sie redeten, gar nicht kenne. Und nun erfolgte der Hahnenschrei, und zugleich nach Lucas der liebendstrafende Blick des Heilandes. Statt des ἔκλαυσε πικρῶς des Matthäus und des Lucas hat Marcus ἐπιβαλὼν ἔκλαιε. Da sich Marcus im Uebrigen so genau an Matthäus hält, so hat diejenige Erklärung des schwierigen ἐπιβαλών den Vorzug, wonach es dem Sinne nach mit πικρῶς übereinstimmt. Dieß ist nun diejenige, bei der ἐπιβάλλειν in der Bedeutung genommen wird: sich auf etwas werfen, von Dingen, die man mit rechtem Ernst vornimmt, wie schon Theoph. ἐπιβαλών erklärt durch ἀρξάμενος μετὰ σφοδρότητος. Diese Erklärung hat noch den Vortheil der genauen Uebereinstimmung mit der hebr. Redensart וישא קולו ויבך, die ebenfalls von ernstlichem Weinen steht, ohne daß das Erheben der Stimme an und für sich das Laute bezeichnete. Dieß wird vielmehr nur indirect, nur dadurch angedeutet, daß die Handlung so ausführlich beschrieben wird, was nur bei Handlungen geschieht, die man recht hervorheben will. Fritzsche, der sich zu Marcus besonders ausführlich mit dem ἐπιβαλών beschäftigt, erklärt: und er verhüllte sich und weinte, und Olshausen hat sich verleiten lassen ihm zu folgen, nur daß er den Zweck der Verhüllung nicht mit Fritzsche darin setzt, daß Petrus sich auf diese Weise den Blicken der Umstehenden entziehen und also die Verläugnung fortsetzen wollen, sondern das Verhüllen als Gestus des Schmerzes auffaßt. Fritzsche selbst muß gestehen, daß es ganz an einer Parallelstelle fehle, wo ἐπιβάλλειν so ohne weiteres, ohne Hinzufügung des ἱμάτιον oder eines ähnlichen Wortes, in der Bedeutung verhüllen stehe, und dieß könnte auch hier umsoweniger fehlen, da das Verhüllen beim Schmerze keineswegs eine so gewöhnliche Handlung war, daß

jeder gleich erkennen konnte, das ἐπιβαλών sei gleich: ἐπιβαλὼν τὸ ἱμάτιον τῇ κεφαλῇ. Glöckler erklärt: und darauf gemerkt habend, weinte er s. v. a.: und als Petrus auf das Krähen seine Aufmerksamkeit gerichtet hatte. Allein das bloße ἐπιβάλλειν kommt bei Griech. Schriftstellern für ἐπιβάλλειν τὸν νοῦν τινι nur dann vor, wo der Begriff der Aufmerksamkeit durch den Context deutlich gegeben wird. Zudem würde ἐπιβαλών dann matt und müßig stehen. Denn daß Petrus auf den Hahnenschrei achtete, liegt ja schon in dem ἀνεμνήσθη.

Wie die ganze Begebenheit in der eignen Lebensentwicklung des Petrus ein nothwendiges Moment bildete, wie grade er nothwendig schwach werden mußte, um stark werden zu können, wie daher der Herr absichtlich für ihn die Versuchung bestimmte, vor der er die übrigen bewahrte, ihm die Kräfte entzog, durch die er die an und für sich leichte leicht würde bestanden haben, haben wir schon gesehen. Petrus ist aber nicht allein als Individuum, er ist zugleich als Typus und als Repräsentant einer ganzen Gattung zu betrachten, die in seinem Bilde sich wieder erkennen sollte. Als solcher steht er dem Judas zur Seite. Während dieser die hartnäckig und verstockt Ungläubigen, repräsentirt er die Glaubensschwachen. Für sie ist sein Fall Mittel des Aufstehens. Die Liebe, mit der der Heiland schon vor dem Falle die Mittel des Wiederaufstehens vorbereitete, mit der er nach dem Falle ihn innerlich und äußerlich dazu kräftigt, bewahrt sie in gleichem Falle vor der Verzweiflung und erhält sie zugleich in der Demuth; wehrt also zugleich den beiden gleich gefährlichen Feinden des Heiles, dem Trotze und der Verzagtheit. Das aber darf nicht übersehen werden, daß sich bei dem ganzen Vorgange nicht bloß die Schwäche, sondern auch die Stärke des Petrus offenbart. Er, der am meisten unter allen Jüngern zu fürchten hatte, war der einzige, der sich, um Jesu zu folgen, der Gefahr aussetzte. Denn Johannes wurde durch sein Verhältniß zu dem Hohenpriester gedeckt. Der Christo folgende Petrus mit seiner Verläugnung ist mehr werth, als wenn er ohne Verläugnung in einem sicheren Verstecke geblieben wäre. Der Adler regt schon seine Schwingen und wenn es für jetzt mit dem Fliegen noch übel abläuft, so wird das bald anders werden.

Es ist hier gradeso wie bei dem Wandeln des Petrus auf dem Meere. Es war auch da ein impetus generosus, wenn er sprach: Herr befiehl, daß ich zu dir komme auf das Wasser, wenn gleich der Versuch noch schlecht ablief.

3. Das Verhör vor dem Synedrium.

Matth. 26, 59—68. Marc. 14, 55—65. Luc. 22, 53—71.

Nach dem vorläufigen Verhör vor dem Hohenpriester folgte nun das eigentliche vor dem Synedrium. Dieß pflegte sich sonst in einer Halle des Tempels zu versammeln, welche ganz eigens zu diesen Sitzungen bestimmt war. In außerordentlichen Fällen aber, wie der vorliegende, wo man das Verfahren so viel als möglich beschleunigen wollte, versammelte man sich bei dem Hohenpriester, dessen Stellung zu dem Synedrium sich nicht mit Sicherheit bestimmen läßt. Präsident desselben war er wahrscheinlich nicht, wenigstens war dieß nicht Regel. Doch lag es in der Natur der Sache, in den bedeutenden Vollmachten der hohenpriesterlichen Würde, daß er die größte Autorität in dem Collegium behauptete und in Fällen, wie der vorliegende, die Verhandlungen leitete. Die Mitglieder des Synedriums führten alle den Namen זקנים, πρεσβύτεροι. Zu ihnen gehörten zuerst die ἀρχιερεῖς, die vornehmsten Priester, oder die Vorsteher der Priesterklassen; dann gab es eine Anzahl gelehrter weltlicher Mitglieder, die γραμματεῖς, solche, welche sich mit dem gelehrten Studium des Mosaischen Gesetzes beschäftigt hatten; und außerdem eine Anzahl weltlicher Mitglieder, die nicht zum gelehrten Stande gehörten. Hieraus erklären sich die gewöhnlichen Bezeichnungen des Synedriums, οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι, die Schriftgelehrten und die übrigen Aeltesten, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς bei Marc. v. 53, wo die Ordnung etwas ungenau ist, die Hohenpriester und überhaupt die Aeltesten, namentlich auch die Schriftgelehrten, wenn man nicht das οἱ πρεσβύτεροι im engeren Sinne nehmen will, diejenigen, die nichts als Aelteste waren, die ungelehrten, weltlichen Beisitzer, was

besser ist, und so mehrere. Obgleich das Synedrium mit den 70 Aeltesten in der Wüste nichts zu thun hat, so ist doch die Ansicht nicht ganz richtig, daß es erst den Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exil seine Entstehung verdankt. Ein Collegium von 70 Aeltesten finden wir in Jerusalem schon bei Ez. C. 8, 11. Ihnen stehen dort die 25 Fürsten zur Seite, welchen die Leitung der Verwaltungs- und Regierungsangelegenheiten oblag. Daß der Name סנהדרין, das Griechische *συνέδριον*, späteren Ursprunges ist, versteht sich von selbst. Das Synedrium war die höchste Instanz in allen Rechtssachen, weltlichen sowohl als geistlichen, die ja nicht streng von einander geschieden werden konnten; in Sachen, wie die vorliegende, gebührte ihm die alleinige Entscheidung. Das Recht über Leben und Tod aber war dem Gerichtshofe von den Römern genommen worden. Uebrigens versündigte sich das Synedrium nicht etwa dadurch, daß es überhaupt die Sache Jesu einer Untersuchung unterwarf; im Gegentheil, dieß war seine heilige Pflicht. Sie waren dafür verantwortlich, daß Niemand, die Messianischen Hoffnungen des Volkes benutzend, dasselbe äußerlich und innerlich zu Grunde richtete. Aber das war ihre Sünde, daß es ihnen nicht um die Wahrheit zu thun, daß sie von vornherein entschlossen waren, Jesum zu verdammen, daß die ganze Beschaffenheit ihres Innern sie nöthigte, den größten Justizmord zu begehen, der je auf Erden begangen worden ist. Hätten sie guten Willen gehabt, so wäre es äußerst leicht gewesen, die Wahrheit zu erkennen. Die Beweise für Jesu Messianität und göttliche Würde würden ihnen zugeströmt sein, während sie jetzt ferne blieben, weil jeder wohl wußte, daß ihnen damit nicht gedient war. — Nach Luc. v. 66 war es schon Tag geworden, als das Synedrium bei Kaiphas versammelt war. Bis dahin war der Heiland theils in den Gemächern des Hannas, theils im Hofe gewesen. Als er vor die Versammlung geführt wurde, war Petri dritte Verläugnung schon vorbei. — In dem *συνέρχονται αὐτῷ* des Marc. v. 53 ist das *αὐτῷ* entweder auf den Hohenpriester zu beziehen oder noch besser mit Anderen auf Jesum. Dieser ist derjenige, auf den sich das Zusammenkommen bezieht. Sonst heißt *συνέρχεσθαί τινι* gewöhnlich mit jemandem

zusammengehen; unserer Stelle ganz analog aber ist Joh. 11, 33: *τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους*, wo ebenfalls *αὐτῇ* Dat. comm. ist.

Matth. v. 59. Nach dem Mos. Gesetze, Deut. 17, 5; 19, 15, durfte Niemand, der nicht geständig war, verurtheilt werden, außer auf das übereinstimmende Zeugniß dreier oder wenigstens zweier Zeugen. Gradezu Zeugen wider Jesum zu erkaufen, wagte das Synedrium jetzt nicht, — dazu hätte es größerer Vorbereitungen und Ueberlegungen bedurft, die man aus schon früher angeführtem Grunde nicht vorgenommen hatte, — es begnügte sich, parteiisch die Zeugnisse gegen Jesum geltend zu machen, die von seinen Feinden und von solchen ausgingen, die sich bei dem Hohenpriester und den anderen vornehmen Männern beliebt machen wollten. Deren waren sehr viele, aber es fand sich die Schwierigkeit, daß die Zeugnisse vereinzelt dastanden, zum sicheren Beweis, daß die Zeugen nicht eigentlich gedungen waren, und daß man darnach strebte, den Schein des Rechtes zu bewahren; der eine hatte bei dem früheren Aufenthalte Jesu in Jerusalem bei den Festen dieß, der andere jenes aufgegriffen, und wo auch der Gegenstand übereinstimmte, da war doch die Auffassung verschieden. Das *καὶ οἱ πρεσβύτεροι* fehlt in bedeutenden krit. Auctoritäten. Hält man es für ächt, so sind unter den *πρεσβύτεροι* die *πρεσβ.* im engern Sinne zu verstehen.

In v. 60 ist die Lesart ungewiß. Mehrere haben vollständig: *καὶ οὐχ εὗρον, καὶ πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων οὐχ εὗρον.* Die einen lassen das *καὶ οὐχ εὗρον* aus, die andern das *καὶ* vor *πολλῶν* und das zweite *οὐχ εὗρον*; andere den ganzen Satz *καὶ πολλῶν — οὐχ εὗρον.* Die Mannigfaltigkeit der Abkürzungen zeigt, daß die vollständigste Lesart die ursprüngliche ist, und die scheinbare unnütze Wiederholung fällt weg, wenn man mit Fritzsche das erste *καὶ οὐχ εὗρον* zum vorhergehenden Verse zieht, wo dann aus der falschen Interpunktion die Entstehung der abweichenden Lesarten leicht begreiflich wird: sie suchten falsches Zeugniß wider Jesum und fanden es nicht; und obgleich viele falsche Zeugen wider ihn auftraten, fanden sie es doch nicht, ein solches nämlich, was zur

Verurtheilung hinreichte, bis endlich zwei falsche Zeugen auftraten, die ein im wesentlichen übereinstimmendes Zeugniß ablegten. Diese Zeugen verdrehten ein lange vorher zu Anfang seines Lehramtes und bei der ersten Anwesenheit in Jerusalem von Christo nach Joh. 2, 19. 20 gesprochenes Wort: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*, (statt des *ἐν* u. s. w. hier *διὰ τριῶν ἡμερῶν*, während dreier Tage, so daß das Werk durch sie hindurch geht und am Ende fertig ist). Die Verdrehung bestand nicht etwa darin, daß sie auf das Nationalheiligthum bezogen, was Christus von dem Tempel seines Leibes gesagt hatte. Die Beziehung auf das erstere ist vielmehr neben der auf den letzteren wirklich in den Worten Christi enthalten, eine Verbindung, deren Möglichkeit sich aus der wesentlichen Identität beider, daraus erklärt, daß die Gegenwart Gottes der Kern der Erscheinung Christi und des Tempels war. Der Sinn ist: Wenn ihr dereinst den Tempel meines Leibes und in und mit ihm diesen äußeren Tempel, das Symbol und Unterpfand des Reiches Gottes unter euch löset, so werde ich in drei Tagen den Tempel meines Leibes und in und mit ihm die Wesenheit des äußeren Tempels, das Reich Gottes wieder aufrichten. Die boshafte Entstellung lag vielmehr darin, daß sie das *λύσατε* in *ἐγὼ καταλύσω* verwandelten. Nach den Worten Christi waren es die Juden, welche in und mit dem Tempel seines Leibes den steinernen Tempel lösen sollten. Ihm gehörte nur das Aufbauen an. — Nach Marc. v. 59 war auch ihr Zeugniß noch nicht übereinstimmend; doch hält es der Evangelist nicht für der Mühe werth, die Abweichungen näher zu bezeichnen. Gewiß gestaltete der eine mehr, der andere weniger die Worte Christi also, daß sie nur die Deutung auf die durch ihn zu bewirkende Zerstörung des Tempels zuließen. Man ignorirte die Abweichungen als außerwesentlich und ließ das Zeugniß als voll gelten. Doch suchte man, um jeden Schein ungerechten Verfahrens zu vermeiden, das, was den Zeugnissen noch mangelte, durch das eigne Geständniß des Angeklagten zu ersetzen. Der Hohepriester beschließt das Zeugenverhör und fordert Jesum auf, sich gegen diese Beschuldigung zu vertheidigen. Vorausgesetzt wird die von Marcus berichtete

Thatsache, deren Richtigkeit man bezweifelt hat durch das τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων des Hohenpriesters bei Matthäus in v. 65, worin die Anerkennung des Ungenügenden der Zeugenaussagen liegt.

V. 62. Die Worte οὐδὲν u. s. w. können entweder in eine doppelte Frage eingetheilt, oder sie können auch mit Fritzsche zu Marcus als conciser Ausdruck aufgefaßt werden für: τί τοῦτό ἐστιν ὃ οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; das Abgerissene der beiden Fragen ist aber dem Affecte angemessener, den der Hoheprieſter simulirt: Antwortest du nichts? Bedenke doch, daß es sich nicht etwa um Gewöhnliches handelt, daß diese Zeugen dir das ungeheuerste aller Verbrechen, die Gotteslästerung schuld geben. Als solche nämlich wurde die Aussage Christi über den Tempel betrachtet. Nur im Besitze göttlicher Natur und Kräfte konnte er Macht und Recht haben, das höchste Heiligthum der Nation, den Tempel zu vernichten. Nach Luc. v. 67 fügte der Hoheprieſter noch ausdrücklich hinzu, was in jenem Zeugnisse schon eingeschlossen lag. Er fragt ihn: Bist du der Christ? Denn für ihn mußt du dich wohl halten, da du solches von dir aussagst.

Matthäus, v. 63, und Marcus bemerken, der Heiland habe auf die Frage des Hohenpriesters geschwiegen. Aus Luc. v. 67. 68 aber, so wie auch aus dem ἀποκριθεὶς ὁ ἀρχιερεύς bei Matthäus ersehen wir, daß dieß ἐσιώπα sich nur auf eine zur Sache gehörende Antwort bezieht, daß der Herr sich wegen Nichtertheilung einer solchen rechtfertigte, und zwar indem er zeigte, wie überflüssig das Reden vor solchen sei, die sich einmal fest darauf gesetzt hatten, der Wahrheit keinen Eingang bei sich zu gestatten. Er schwieg, nachdem er vorher sein Schweigen gerechtfertigt hatte. Warum soll er reden, da seine Verdammniß, er mag schweigen oder reden, gleich feststeht. Dem bloßen Erklären, daß er der Christ sei, steht in v. 68 des Lucas das Fragen entgegen, oder der Beweis vermittelst der Frage, wie z. B. früher der Herr auf die Unrichtigkeit der pharisäischen Vorstellung von dem Messias als bloßem Menschen durch die Frage aufmerksam machte, wie ihn dann David in Psalm 110 seinen Herrn nennen könne. — Der Hoheprieſter aber gibt sich noch nicht zufrieden. Das Selbst-

geständniß Christi ist ihm bei der offenbaren Unzulänglichkeit der Zeugenaussagen von zu großer Wichtigkeit. Auf die bloße Frage läßt er daher nach Matthäus die feierliche Beschwörung folgen. Das hatte der Heiland nur erwartet, und deshalb hatte er auf die bloße Frage nicht geantwortet. Sein Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes sei, sollte so feierlich als möglich, sollte in der Form eines Eides vor den Repräsentanten des Bundesvolkes abgelegt und also den früheren Privaterklärungen Christi das Siegel aufgedrückt werden. Jede Antwort auf eine Beschwörung wurde nämlich als feierliche Eidesleistung betrachtet. Es war dieß die damalige Form der feierlichen Eidesleistung. — Der Herr hat durch sein Beispiel diejenigen verurtheilt, welche den Eid als den Christen nicht erlaubt betrachten. — Der Hohepriester bezeichnet Gott als den Lebendigen, weil er als solcher Rächer jeder Unwahrheit war, und auch Rächer jedes Schweigens, wo die Pflicht gebot, die Wahrheit zu sagen. Auf die Feststellung des Factums, daß Jesus sich für den Christ, den Sohn Gottes erklärt habe, kam es an, um ein Todesurtheil fällen zu können, namentlich ein solches, dessen Bestätigung von Pilatus zu erwarten war. In welchem Sinne der Hohepriester ὁ χριστός nimmt, das zeigt er durch das hinzugesetzte ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Er fragt Christus, ob er der Messias in dem Sinne sei, in welchem er sich laut der Anklage dafür ausgegeben zu haben scheine, also, daß ὁ χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Wechselbegriffe seien. Das υἱὸς u. s. w. bestimmt also das ὁ χριστός näher. Daß ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ hier in seiner vollen Bedeutung steht, wird auch durch Joh. 19, 7 bestätigt und ebenso durch das Folgende, wo der Hohepriester und das Synedrium es als Gotteslästerung, βλασφημία, bezeichnen, daß Christus sich für den Sohn Gottes erklärt, was es ja gar nicht war, wenn „Sohn Gottes" dem Hohenpriester nichts weiter bedeutet hätte, als Messias nach der gewöhnlichen jüdischen Volksvorstellung. Freilich steht βλασφημεῖν zuweilen in weiterer Bedeutung von jeder gottlosen Behauptung, allein diese Bedeutung erscheint hier wegen des Nachdrucks, den der Hohepriester darauf legt, und besonders wegen der Beziehung auf das Mosaische Gesetz über die Gotteslästerung, welches von der eigentlichen Gotteslästerung

handelt, nicht als zulässig. — Das τοῦ εὐλογητοῦ des Marcus erklärt sich aus der Scheu der Juden, den Namen Gottes auszusprechen. Diese affectirt hier der Hohepriester umsomehr, da er die Behauptung Christi, er sei der Sohn Gottes, für eine Gotteslästerung hielt. Er will das: der Sohn Gottes nicht über die Lippen bringen. Auch dieß zeigt, daß er den Ausdruck in dem vollsten Sinne nahm.

Die Antwort Jesu, v. 64, ist vollkommen frei und unumwunden. Daß das σὺ εἶπας keineswegs eine Zweideutigkeit einschließt, daß es vielmehr dem ἐγώ εἰμι vollkommen entspricht, dessen sich Marcus bedient, um bei seinen der hebräischartigen Ausdrucksweise unkundigen Lesern jeden Schein einer Zweideutigkeit zu vermeiden, haben wir schon früher gezeigt. — Wie sich nun das Folgende anschließt, das bestimmt sich nach der Bedeutung des πλήν. Nach Olshausen u. A. soll dieß hier s. v. sein als imo, utique. Aber diese Deutung ist nur daraus hervorgegangen, daß man mit der gewöhnlichen Bedeutung der Partikel hier nichts rechtes anzufangen wußte. πλήν ist immer sed. So müssen wir freilich nothwendig einen Zwischengedanken ergänzen, der aber auch sehr nahe liegt. πλήν bezieht sich auf dasjenige, was die Mitglieder des hohen Rathes bei der Erklärung Christi denken mußten. Ich bin der Sohn Gottes, ihr gebt das nicht zu, weil ich in elender Knechtsgestalt hier vor euch stehe; aber bald kommt die Zeit, wo der Menschensohn sich als Gottessohn kund geben, wo der jetzt Angeklagte als euer Richter erscheinen wird. — Das ἀπ' ἄρτι kann nur bedeuten: von jetzt an, wie es auch von Lucas durch ἀπὸ τοῦ νῦν erklärt wird. Die abweichenden Erklärungen sind nur daraus hervorgegangen, daß man das Sehen Christi und sein Kommen auf den Wolken glaubte von einem einmaligen Acte am Ende der gegenwärtigen Weltordnung verstehen zu müssen. Diese Erklärung muß man eben wegen des ἀπ' ἄρτι und des ἀπὸ τοῦ νῦν aufgeben, welches nur an eine fortgehende Erscheinung des Herrn zu denken erlaubt. Mit dem Sitzen zur Rechten beginnt auch das Sehen desselben (vgl. das Sehen im geistigen Sinne bei Joh. 1, 51) und das Kommen auf den Wolken zum Gerichte; ob im gewöhnlichen Sinne sichtbar oder

unsichtbar, thut nichts zur Sache. Gemeint sind zunächst die bald nach Christi Tode beginnenden traurigen Schicksale des Bundesvolkes, wodurch sich der Herr als König und Richter Israels und als Sohn Gottes kundgab. Uebrigens liegt bei dem Ausspruche des Herrn eine doppelte Stelle des A. T. zu Grunde. Das „sitzend zur Rechten" sieht zurück auf Psalm 110, wo der Herr zu dem Messias spricht: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße." Diese Stelle bildet die Grundlage aller Stellen des N. T., wo des Sitzens oder des Stehens oder des Seins Christi zur Rechten Gottes Erwähnung gethan wird. Daß der Heiland den Psalm direct und ausschließlich auf den Messias und also auf sich bezog, erhellt aus Matth. 22, 41—46, wo er zeigt, daß er nicht etwa bloß, was die Pharisäer zugestanden, auf den Messias überhaupt, sondern, daß er auf einen Messias von göttlicher Natur und Würde gehe. Die Beziehung ist hier um so inhaltreicher, da der Psalm die durch Gott zu bewirkende Herrschaft des Messias über seine Feinde schildert, die, seien sie auch noch so mächtig, durch seine gewaltige Hand zu Boden geworfen werden sollten. Lasset euch, sagt der Heiland gleichsam, nicht dadurch irren, daß der Gottessohn jetzt als Menschensohn in Knechtsgestalt vor euch steht. Jetzt gehen die Weissagungen des A. T. an mir in Erfüllung, welche sich auf den Messias in Niedrigkeit beziehen. Ist dieß geschehen, ἀπ' ἄρτι, so wird die Scene sich ändern, so bricht die Erfüllung derjenigen Weissagungen an, welche den Messias in Herrlichkeit, als Sieger seiner Feinde betreffen, unter denen ihr zuerst seine vernichtende Gewalt erfahren werdet. — Das Sitzen zur Rechten Gottes ist ein bildlicher Ausdruck, und alle Philosopheme über die Rechte Gottes, ob dadurch ein beschränkter Raum im Himmel bezeichnet werde, oder nicht, sind übel angebracht. Den Platz zur Rechten ertheilten weltliche Könige denen, welchen sie einen Antheil an ihrer Regierung gaben. So bittet Salome, erwartend, daß Christus ein irdisches Reich stiften werde, für ihre beiden Söhne Jacobus und Johannes, daß er dem einen derselben den Platz zu seiner Rechten, dem anderen den Platz zu seiner Linken geben möge. Stellen griechischer Schriftsteller, in denen

ebenfalls durch den Sitz zur Rechten die Theilnahme an der Regierung bezeichnet wird, finden sich gesammelt bei Knapp: de Christo ad dextram dei sedente, in den opusc. Der Ausdruck bezieht sich im N. T. durchgängig zunächst nicht auf die göttliche Natur Christi, sondern auf die menschliche, nach der er die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung als Belohnung für die Ausführung des Erlösungswerkes erhielt. Allein die Ertheilung einer solchen Theilnahme an der göttlichen Ehre und Regierung ist nur denkbar unter Voraussetzung der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen. Nie wird der Ausdruck von irdischen Königen gebraucht, die zwar in Gottes Auftrage und als seine Diener die Regierung führten, aber deswegen noch nicht seine Mitregenten waren. — Die zweite Stelle des A. T. ist Dan. 7, 13. 14: ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο u. s. w.: Ich schaute in Gesichten der Nacht, und siehe mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn. Daß diese Stelle verbunden mit der Parallelstelle v. 26 und 27 allen Aussprüchen Christi über seine Zukunft zu Gericht wörtlich zu Grunde liegt, ist in den Beiträgen Th. 1. S. 271 ff. nachgewiesen worden. Aus ihr ist auch hier, wie durchgängig, die Selbstbezeichnung Christi als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου entnommen. Wie der Begriff des Menschensohnes und des Gottessohnes sich einander nicht aufheben, wie vielmehr der Gottessohn nothwendig zugleich Menschensohn sein mußte, das ließ sich nicht schlagender darthun, als eben aus dieser Weissagung, wo bei der erhabensten Aeußerung seiner göttlichen Würde der Messias als Menschensohn erscheint. Schon daß Christus ungeachtet seiner wahren Menschheit mit einem Menschensohne verglichen wird, weist darauf hin, daß bei ihm noch eine andere Seite vorhanden ist, welche weit über das Menschliche hinausgeht. Er ist ein Mensch und doch nicht ein Mensch, ähnlich wie der Herr in Matth. 22, 43 läugnet, daß der Messias Davids Sohn sei. — Die Wolken, mit denen oder in deren Begleitung der Herr kommt, sind die Abschattung des Gerichtes. Dieß ist im A. T. die regelmäßige Bedeutung des Gewölkes, wo es in solchem Zusammenhange vorkommt, vgl. z. B. Jes. 19, 1. Nah. 1, 3.

Ps. 18, 10. Mit oder auf den Wolken des Himmels erscheint sonst immer nur Gott. Nur der Herr der Natur kann auf den Wolken des Himmels erscheinen. Bei Daniel wird die Idee des Gerichtes, welches der Messias über seine und seines Reiches Feinde üben wird, in ihrer ganzen Vollendung aufgefaßt. Die Schilderung trägt einen zusammenfassenden Character; was sich in der geschichtlichen Entwickelung in einer langen Reihe von Acten verwirklicht, wird hier in einer idealen Parusie zusammengeschaut. Man darf die Schilderung nicht bloß auf das Endgericht beziehen, dieß ist vielmehr nur die letzte und vollkommenste Erfüllung. Eben deshalb, weil eine solche vollendete Realisirung am Ende der Tage bevorsteht, muß die vorbereitende Realisirung durch die ganze Geschichte hindurchgehen. Käme Christus nicht vom Anfange seiner Erhöhrung an beständig auf den Wolken des Himmels, so könnte er auch nicht am Ende der Tage auf den Wolken des Himmels erscheinen; wiederum, weil er am Ende der Tage erscheinen wird, so muß er auch beständig erscheinen. Faßt man erst unsere wenigen Worte richtig auf, so hat man auch den Schlüssel des Verständnisses für die ausführliche Schilderung des Kommens Christi zum Gerichte in C. 24. 25. — Die Worte, welche Christus sprach, konnten eines gewaltigen Eindruckes auf seine Richter nicht verfehlen, so gewiß als er wirklich Gottes Sohn war, und in ihnen das Gewissen, welches der Wahrheit seiner drohenden Verkündigung Zeugniß gab, noch nicht ganz ertödtet. Aber sie mußten nach ihrer ganzen Herzensstellung diesen Eindruck nothwendig unterdrücken, und die finstere Kraft, die sie dazu aufboten, mußte dazu dienen, sie noch mehr zu verhärten und ihre Wuth gegen den Heiland zu steigern. — Noch ist der Ausdruck τῆς δυνάμεως zu erläutern. Es war gewöhnlich, Gott nach seinen Eigenschaften zu bezeichnen, die in ihm in der höchsten Vollendung vorhanden, in ihm gleichsam persönlich sind. Zu den gangbarsten Bezeichnungen dieser Art gehört הגבורה, die Macht oder die Allmacht, vgl. Buxtorf p. 385. Diese Bezeichnung war grade hier die passendste: Welch ein furchtbares Schauspiel für die Feinde des Menschensohnes, wenn sie ihn zur Rechten des Allmächtigen, aus dessen Hand Niemand erretten kann, erblickten!

V. 65. 66. Der Hoheprieſter zerreißt ſeine Kleider. Die Kleider, wo ſie die Bruſt bedeckten, zu zerreißen, war Zeichen des Schmerzes. Daß man bei Gottesläſterungen die Kleider zerreißen ſolle, ſchreiben die Rabbinen ausdrücklich vor, vgl. Lightfoot und Schöttgen. Bengel bemerkt: Moses ait: blasphemus moriatur. Caiphas dicit: Jesus est blasphemus. Assessores concludunt: Jesus moriatur. Nach Lucas ſtimmten auch die Mitglieder des Synedriums in das τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων ein.

V. 67. 68. Ueber das Verhältniß von Luc. 63—65 zu dieſen Verſen iſt ſchon früher das Nothwendige bemerkt worden. Olshauſen hat ſich hier verleiten laſſen, ganz in die Fußtapfen der willkürlichen rationaliſtiſchen Kritik zu treten. Er behauptet, die Mißhandlungen Chriſti ſeien fälſchlich von den Evangeliſten in die Zeit nach der Verurtheilung verſetzt worden. Sie gehören zwiſchen das Verhör bei Hannas und das definitive Verhör. Denn an die Verurtheilung reihe ſich ſogleich die Abführung zu Pilatus. Hier ſei alſo kein denkbarer Moment, in dem die Mißhandlungen haben ſtattfinden können. Daß ſie vor dem Synedrium ſtattgefunden haben, laſſe ſich nicht denken; es ſei jedenfalls mit der mindeſtens äußerlich zu bewahrenden Würde des höchſten Landescollegiums unvereinbar, daß ſolche Ereigniſſe vor demſelben geſchehen konnten. Allein wären ſolche Wahrſcheinlichkeiten im Stande hiſtoriſche Zeugniſſe zu entkräften, was ſollte dann aus der ganzen Geſchichte werden! Dergleichen läßt ſich überall auftreiben. Daß Chriſtus in dem nächſten Momente nach der Verurtheilung zu Pilatus geführt worden, ſteht ja nirgends geſchrieben, und daß die Mißhandlungen nicht in Gegenwart von Mitgliedern des Synedriums vorfallen konnten, iſt nur wahr von der Zeit vor der Verurtheilung. Nach derſelben haben die Mißhandlungen ſchon an und für ſich die höchſte Wahrſcheinlichkeit. Dieſe waren gewiſſermaßen ſymboliſche Handlungen. Durch die Verurtheilung war der Heiland für eine Seele erklärt worden, die ausgerottet iſt aus ihrem Volke, für vogelfrei, und daß der Beſchluß dieſe Bedeutung habe, das ſymboliſirte man durch die That, grade ſo wie der Hoheprieſter ſeinen erheuchelten Schmerz durch Zerreißen

seines Gewandes veräußerlichte. Die Mißhandlungen wurden stricte ad majorem dei gloriam unternommen; bedauernd, daß man nicht nach der Vorschrift des Gesetzes die Steinigung sogleich vollziehen konnte, wollte man doch wenigstens thun, was in seinen Kräften stand, was innerhalb des Kreises der dem hohen Rathe gebliebenen Befugnisse lag. Hienach ist es schon an sich wahrscheinlich, daß Mitglieder des Synedriums selbst an den Mißhandlungen Theil genommen, worauf die Darstellung bei Matthäus und besonders bei Marcus führt, der die τινές von den οἱ ὑπηρέται unterscheidet, während Lucas nur die letzteren erwähnt. Dazu kommt, daß nach Matth. 27, 41 auch an der Verspottung Christi am Kreuze die Mitglieder des Synedriums selbst Theil nahmen. Das Speien hatte wegen Jes. C. 50 besondere Bedeutung. Bei den Worten προφήτευσον u. s. w. würde man von selbst den Umstand ergänzen, daß sie Christum hinterrücks geschlagen oder ihm die Augen verhüllt, wenn das letztere auch nicht ausdrücklich von Marcus und Lucas erwähnt würde. Ohne die Ergänzung dieses Umstandes haben ja die Worte des Matthäus gar keinen Sinn, — denn daß Jesus nach Matthäus den Namen des Schlagenden nennen sollte, wird Niemand mit Meyer annehmen — und eben deshalb war es nicht unumgänglich nothwendig, ihn zu erwähnen. Das βάλλειν bei Marcus bezeichnet die Heftigkeit der Schläge, gleichsam jemandem Streiche an den Kopf werfen, ähnlich das lat. alapam alicui infligere, contundere aliquem pugnis.

Vierte Abtheilung.

Die Verhandlungen vor Pilatus.

Matth. 27, 1—31. Marc. 15, 1—20. Luc. 23, 1—25. Joh. 18, 25—19, 16.

Erster Abschnitt.

Die Abführung Jesu zu Pilatus und das Schicksal des Judas.

Matth. 27, 1—10. Marc. 15, 1. Luc. 23, 1.

Die drei Evangelisten berichten, wie der hohe Rath den Beschluß faßte, das Todesurtheil durch Zuziehung des Pilatus zur Ausführung zu bringen. Matthäus allein gibt eine ausführlichere Nachricht über das Ende des Judas, welche durch die Rede des Petrus, Apg. C. 1, bestätigt wird.

Matth. v. 1. 2, nicht etwa sie faßten den Beschluß, Jesum zu tödten. Dieser Beschluß war schon vorhergegangen, sondern sie faßten einen Beschluß, welcher den Zweck hatte, ihn zu tödten. Sie beriethen sich, wie sie wohl am besten das Todesurtheil zur Ausführung bringen, durch welche Anklage sie Pilatus zur Bestätigung vermögen sollten, und als sie in dieser Hinsicht zu einem Resultate gekommen, führten sie Jesum zu Pilato ab.

V. 3. 4. Daß Jesus verurtheilt worden und zwar zum Tode, das ersah Judas aus der Abführung zu Pilatus. Mit dieser also ist das hier Erzählte als gleichzeitig zu setzen. — Man hat häufig die Reue des Judas als Beweis geltend gemacht, daß er früher nicht daran gedacht, daß seine That solche Folgen haben werde, oder man behauptete, daraus, daß er nach dem Eintreten dieser Folgen von Reue ergriffen worden, folge doch wenigstens, daß

noch ein besseres Element in ihm gewesen. Allein aus der Reue folgt keins von beiden. Sie ist kein Beweis für die Güte seiner Natur, sondern nur für Gottes Allmacht und Gerechtigkeit. Daß sie bloß etwas ihm Angethanes war, Wirkung des Gerichtes, was Gott innerlich an ihm vollzog, das zeigt hinreichend der Erfolg, der Selbstmord. Reue ohne Glauben ist nicht Buße, und nur die Buße kann den thatsächlichen Beweis liefern, daß noch keine gänzliche Verstockung eingetreten, daß noch Hoffnung des Heiles übrig ist. Bengel bemerkt zu dem ἥμαρτον: sic in inferno sentient damnati. Die mildernde Ansicht wird ausgeschlossen dadurch, daß Jesus den Judas als den Sohn des Verderbens bezeichnet, den dem ewigen Verderben, der Hölle unzertrennlich Angehörigen und unwiderruflich Zugesprochenen, ferner als den, dem es besser wäre nicht geboren zu sein, ausgeschlossen durch das: „der Satan fuhr in ihn hinein" des Lucas und des Johannes, wodurch nach der richtigen Bemerkung Daubs der Moment bezeichnet wird, worin der letzte Grad erreicht, das Gute zerstört und der ganze Mensch von dem Bösen wie von einem durch alle Lebensorgane verbreiteten Gift inficirt war, ausgeschlossen endlich durch die Art und Weise, in der Petrus in Apg. 1 von der Katastrophe des Judas redet, sein kaltes: „er ist an seinen Ort gegangen." Die Reue des Judas kann diese Thatsachen nicht aufwiegen. „Nicht eigentlich der Mensch — sagt Wuttke in der Ethik — hat das Gewissen, sondern das Gewissen hat den Menschen, es ist nicht in der Gewalt des Menschen, sondern eine Macht über demselben; es drückt nicht meine persönliche Eigenthümlichkeit aus, sondern den persönlichen Willen Gottes an mich." Bis zur Ausführung des Verbrechens war es Judas gelungen, diese Stimme zu unterdrücken. Die Leidenschaft hat ihre Hebungen und Senkungen. Die Hebungen gehen so lange fort bis das Ziel erreicht ist. Dann tritt die Senkung ein und mit ihr freier Raum für die Stimme Gottes. — Daß Judas zu den Hohenpriestern kam, hatte keinen andern Zweck als den selbstsüchtigen, die unerträgliche Qual los zu werden. Es ist eine ganz falsche Ansicht, daß die übrigen Elemente der Buße bei ihm vorhanden gewesen seien, nur das eine des Glaubens an die vergebende Barmherzigkeit Gottes ihm

gefehlt habe. Seine Reue hat mit der Buße gar nichts zu schaffen. — Es ist aber darin Gottes Walten nicht zu verkennen, daß die rächende Macht grade in diesem Momente, noch vor dem Tode Jesu, den Verräther mit solcher Wucht ergriff. Jesus sollte sterben für die Sünde der Welt, aber vor seinem Tode sollte seine Unschuld in der mannigfachsten Weise bezeugt werden. Das dem Verräther abgedrungene Wort: ich habe gesündigt u. s. w. steht in gleichem Verhältniß mit dem Worte der Frau des Pilatus: „habe nichts zu schaffen mit diesem Gerechten" und mit dem Worte des Pilatus selbst: „ich bin unschuldig an dem Blute dieses Gerechten."

Das σὺ ὄψει ist nicht Latinismus, sondern Hebraismus, vgl. z. B. 1 Sam. 25, 17. Den Richtern dient die Reue des Judas zur Selbstbespiegelung. Die Sünde, sagen sie, gehört dir allein, der du den uns Ueberantworteten für einen Unschuldigen hältst. Siehe du zu, wie du dich mit deinem Gewissen abfindest. Wir, die wir den von dir Verrathenen für schuldig halten und daher das Verfahren gegen ihn fortsetzen müssen, können dir darin nicht helfen. — Sie haben ihn nur als Mittel zu ihren Zwecken gebraucht. Was weiter aus ihm wird, ob er zeitlich und ewig verloren geht, das ist ihnen, den Kalten und Fühllosen, die nur ihren Zweck im Auge haben, in Jesu ihr Gewissen zu tödten, gleichgültig. Sie freuen sich, daß dem Judas die Reue so spät gekommen, daß sie ihr Schlachtopfer nun schon sicher in Händen haben.

V. 5. Das ἐν τῷ ναῷ kann nur übersetzt werden: im Tempel. Es geht daraus, wie es scheint, hervor, daß die Hohenpriester und Aeltesten, als Judas zu ihnen trat, sich im Tempel befanden, woraus man mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen kann, daß der hohe Rath, nachdem der Beschluß im Hause des Kaiphas gefaßt worden, sich in den Tempel begab, um dort in feierlicher Sitzung denselben zu bestätigen, ein Umstand, den die Evangelisten übergehen konnten, weil er für die Sache weiter keine Bedeutung hatte. — Das ἀπήγξατο hat viele gewaltsame Deutungen erfahren müssen, weil man den eingebildeten Widerspruch zwischen Matthäus und Petrus um jeden Preis beseitigen

wollte. Der letztere erzählt nämlich Apg. 1, 18, Judas sei herabgestürzt, und dabei sei sein Leib geborsten, so daß die Eingeweide sich herausschütteten. Es ist nun höchst einfach anzunehmen, daß, was Petrus erzählt, auf das, was Matthäus berichtet, folgte. Judas hatte sich zu seinem Selbstmorde einen recht schaurigen Ort auserwählt, als Abdruck seines Inneren über einem Abgrunde; in der Verwirrung seiner Sinnen prüfte er nicht die Haltbarkeit des Strickes und des Astes, an dem er sich aufhing, und so geschah, was Petrus aussagt. Darauf führt schon der Ausdruck selbst, das πρηνὴς γενόμενος kann nicht auf ein freiwilliges sich Herabstürzen bezogen werden. Der Ausdruck führt auf etwas, das dem Judas gegen seine Absicht und als er nicht mehr wollen konnte, begegnete. Wenn man eingewandt hat, Petrus habe den Selbstmord als die „eigentliche tragische Pointe" nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen, so übersieht man, daß Petrus, wie er ausdrücklich sagt, die Thatsache nicht solchen erzählt, denen dieselbe unbekannt war, sondern sie in seiner Rede vor solchen berührt, die sie genau kannten. Er setzt das Erhängen voraus und berührt nur rednerisch einen einzelnen besonders characteristischen Umstand. Das Herabstürzen hebt Petrus besonders hervor, weil er darin noch mehr wie in seiner eignen That ein Gottesurtheil über ihn erblickt, eine Abschattung des Schicksales, dem seine Seele entgegenging. Ebenso die Ausschüttung der Eingeweide, als eine Aufdeckung der inneren Scheußlichkeit des Mannes der Lügen. Denn das bedeutet Ischarioth. — ναός bezeichnet gewöhnlich den Tempel im engeren Sinne, das Heiligthum; manchmal aber wird es auch mit ἱερόν verwechselt und vom ganzen Tempel gebraucht. So ohne Zweifel auch hier, da Judas ja das Heiligthum nicht betreten durfte. Der Theil des Tempels, wo das Erzählte vorfiel, wird nicht näher bestimmt, weil zur Erfüllung der Weissagung des Sacharja, welche Matthäus in dem ganzen Abschnitte vor Augen hat, dieß gleichgültig war. Dieser redet nur im Allgemeinen von dem בית יהוה. Hält man an der engeren Bedeutung des ναός fest, so muß man annehmen, daß der Verzweifelnde die Schranken durchbrach.

V. 6. קרבן eigentlich Darbringung, Gabe, bezeichnete den

heiligen Schatz, der aus dem von jedem Israeliten zu zahlenden halben Seckel und aus freiwilligen Gaben bestand. 5 Mos. 23, 18 wird verboten, Geld, was auf unehrliche Weise erworben worden, in den Schatz zu legen. Aus dem Tempelschatze hatten wahrscheinlich die Priester die dreißig Silberlinge entnommen. Daraus machten sie sich kein Gewissen; denn nach ihrer Meinung handelten sie ad majorem dei gloriam. Es in den Tempelschatz zurückzulegen aber wagten sie nicht, weil es in den Händen des Judas, der selbst bekannt, unschuldiges Blut verrathen zu haben, verunreinigt worden. So mußten sie, ohne es zu wissen, die Weissagung des Sacharja erfüllen, nach der dreißig Silberlinge aus dem Hause des Herrn zum Töpfer geschafft werden sollten.

V. 7. Was hier erzählt wird, geschah nicht am selben Tage, sondern erst später. Matthäus mußte es hier gleich anschließen, weil dieser Umstand zur vollständigen Erfüllung der Weissagung gehörte, um die sich seine ganze Darstellung bewegt. Ueber den Acker des Töpfers erst nachher. Unter den Fremden sind hier nicht auswärtige Juden zu verstehen, welche in Jerusalem starben, auch nicht Proselyten aus dem Heidenthum, sondern Heiden, worauf schon der Ausdruck führt, der dem Hebr. זרים entspricht. Der Begräbnißplatz lag, wie wir nachher sehen werden, an einem unreinen Orte, im Thale Hinnom, dem Abbilde der Hölle, wohin man keinen Israeliten begrub. Er wurde gekauft für unreines Geld. Da aber der Kauf von den Priestern ausging, und da das Geld eigentlich dem Tempel angehörte, so mußte die Handlung einen religiösen Zweck haben. Dieser war wohl folgender. Die Heiden, welche immer zahlreicher in Jerusalem wurden, hatten bisher noch keinen besonderen Begräbnißplatz gehabt, Folge davon war, daß man sie an jedem beliebigen Orte begrub. Das hielten die Priester für eine Entweihung der heiligen Erde. Sie kauften daher jenen Platz an einem Orte, der von der heiligen Stadt ausgeschieden, ihren Gegensatz bildete. Sie deuteten an, daß wer im Thale Hinnom sein Begräbniß erhalte, in seinem Gegenbilde, der Gehenna, auferstehen werde. Ein characteristischer Zug!

V. 8. Blutacker, der Acker, der für den Lohn des Mordes gekauft wurde. Die Vulg. hat: vocatus est ager ille Hakel-

dama, quod est ager sanguinis. Die ersten Worte sind aus Apg. 1, 19 herübergenommen, wo der Chald. Name des Ackers, חקל דמא, mitgetheilt wird. Petrus erzählt dort: οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας, wobei man an keinen Widerspruch gegen Matthäus denken darf. In dem Ausdrucke liegt eine bittere Ironie. Judas selbst wird als Besitzer des Ackers dargestellt — was er ideal genommen war, weil jeder, wenn er von dem Acker hörte, an den Judas dachte, für dessen Geld er gekauft war, wie schon der Name dieß zeigt — um den Gedanken auszudrücken: das ist das schöne Erbe, das er sich um den Verlust seines Erbes und Theiles im Himmel erworben hat. Allerdings er hat seines Namens Gedächtniß gestiftet, aber welches! Ein Begräbnißplatz auf dem Schindanger, dessen Name seine That brandmarkte, ist alles, was er gewonnen. — Aus dem ἕως τῆς σήμερον will de Wette schließen, daß Matthäus sein Evangelium ziemlich spät abgefaßt habe. Allein bei Dingen dieser Art pflegen im Verlaufe einiger Decennien schon mannigfache Veränderungen einzutreten, und die Formel ist ganz an ihrer Stelle auch nach derjenigen Annahme, welche unter allen die Abfassung des Evangeliums in die früheste Zeit setzt.

V. 9. Wir untersuchen hier zuerst, zu welchen Weissagungen des A. T. die im Vorhergehenden erzählte Begebenheit in Beziehung stand und gehen erst dann zur directen Beleuchtung des Citates über. Zuerst kommt hier die Weissagung Jer. C. 19 in Betracht. Der Prophet zerwirft dort eine leere irdene Flasche im Thale Hinnom, in Begleitung mehrerer von den Aeltesten des Volkes und seinen Priestern. Die Bedeutung dieser Handlung wird dahin angegeben: „weil sie gefüllt haben diesen Ort mit unschuldigem Blute, so werde der Herr ihn mit schuldigem Blute füllen"; wo sich die Sünde concentrirt habe — das Thal Hinnom, der Schauplatz der furchtbarsten abgöttischen Greuel — da werde sich auch die Strafe concentriren. An demselben Orte nun, der durch die Sünde der Vorzeit verunreinigt war, wo Jeremias das göttliche jus talionis gepredigt hatte, dessen Werkzeuge bald darauf die Chaldäer wurden, in dem Thale Hinnom, lag der Acker des Töpfers, der für das Blutgeld gekauft wurde. Der Töpfer, mit

dem Artikel bei Jeremia, bei Sacharja und bei Matthäus, hatte dort seine Werkstatt aufgeschlagen, wie dieß aus Jer. 18, 2. 3 erhellt, wonach die Werkstatt dieses bestimmten, allgemein unter dem Namen: der Töpfer, bekannten Töpfers außerhalb der Stadt, in dem unter ihr gelegenen Thale befindlich war, und aus C. 19, 2, wonach das Thor, welches zum Thale Hinnom führte, von der vor demselben befindlichen Töpferei den Namen: das Ziegel- oder das Topfthor führte. So wurde also das Denkmal des verruchten Undankes des jüdischen Volkes, das corpus delicti, an denselben Ort hingetragen, von dem ihre früheren Greuel zu Gott geschrien und seine Rache herabgerufen hatten. Es wird dort gleichsam ein neues Pfand hinzugelegt, was das Volk zu seiner Zeit auslösen muß. Das unschuldige Blut schreit von neuem zu Gott und verlangt die Vergießung des schuldigen. Neues Aas neue Adler. Es war nicht zufällig, daß grade in dem Thale Hinnom der Blutacker erkauft wurde. Die Priester hatten ihre Absicht dabei und Gott die seinige. — Dann ist die Weissagung Jer. C. 18 zu betrachten. Jeremias macht dort auf Befehl des Herrn einen Besuch bei dem Töpfer, der grade an der Arbeit ist. „Und der Topf, den er aus dem Thone machte, mißrieth diesem unter den Händen; da machte er aus dem Thone einen andern Topf, wie es ihm gefiel." Dieß, erklärt der Prophet, bildet das Verhältniß Gottes zu Israel ab. So wie der Thon keine Ansprüche an den Töpfer machen kann, so Israel nicht an den Herrn. Nur Bekehrung kann daher vor dem Untergange sichern, der bald über das entartete Bundesvolk einbrechen wird. Diese Weissagung wurde für immer an den Töpfer und sein Besitzthum geknüpft. Wie merkwürdig nun, daß das Blutgeld grade zum Ankauf des Töpferackers verwandt, daß die Drohung und das Verbrechen, welches ihre neue Realisirung herbeiführen mußte, in so enge Verbindung gesetzt wurden, daß der Töpferacker nun fortan zugleich Blutacker hieß! — Die dritte Stelle des A. T. ist Sach. C. 11, 13, welche ganz auf den beiden vorigen ruht und ohne sie gar nicht verstanden werden kann. Das 11. Capitel ist eine höchst merkwürdige Weissagung. Der nach der Rückkehr aus dem Exile lebende Prophet verkündet in ihr, im Gegensatze gegen den Wahn, daß durch das Exil die

göttliche Strafgerechtigkeit erschöpft sei, daß dereinst, wenn die schon jetzt im Keime vorhandene Sünde wieder mächtig geworden, auch neue Strafe eintreten werde. Besonders wichtig ist hier die symbolische Handlung in v. 4—14. Der Prophet vertritt in ihr die Stelle des großen Engels und Offenbarers des Herrn, der bei ihm durchgängig als der Vermittler aller Gnaden für Israel erscheint, und bildet seine zukünftigen Handlungen ab. Israel, dem Untergange durch das göttliche Gericht geweiht, erscheint als eine zum Schlachten bestimmte Heerde. Der Prophet, den Engel des Herrn repräsentirend, macht einen Versuch sie zu retten, er übernimmt das Hirtenamt über die arme Heerde und bemüht sich, sie von den schlechten Hirten, welche sie zum Untergange führen wollen, zu befreien. Allein die Widerspänstigkeit der Hirten nöthigt ihn, sein Amt aufzugeben und die Heerde dem vollen, bisher nur durch ihn abgewandten Elende zu überlassen. Er verlangt nun noch seinen Lohn, da gibt man ihm den verächtlichen Lohn von dreißig Silberlingen. Dadurch wird der Gedanke ausgedrückt, daß, nachdem der Herr sein Hirtenamt schon aufgegeben, das Volk sich gegen ihn noch durch eine Handlung des schwärzesten Undankes versündigen werde. Dreißig Silberlinge, ungefähr der jährliche Lohn eines gemeinen Hirtenknechtes, die Taxe, welche nach dem Gesetze für einen getödteten Sklaven gezahlt wurde, 2 Mos. 21, 32, ist eine so verächtliche Summe, daß ihr Anerbieten für solche Dienste, und von einem solchen geleistet, beleidigender ist, als eine gänzliche Weigerung. Nun heißt es v. 13: „und es sprach der Herr zu mir: wirf ihn zum Töpfer den herrlichen Preis, den ich von ihnen geschätzt (dessen ich von ihnen werth geachtet) bin, und ich nahm die dreißig Silberlinge und warf sie in das Haus des Herrn, damit sie von dort zum Töpfer gebracht würden." Der Herr redet den Propheten an, welcher seine Person repräsentirt; dieß geht aus dem: „um welchen ich geschätzt worden bin" deutlich hervor. Das: zum Töpfer, erklärt sich allein aus Jeremias, wie schon daraus hervorgeht, daß alle Ausleger, welche die Beziehung auf ihn nicht eingesehen, ganz rathlos sind. Es wird hingewiesen auf eine bevorstehende neue Realisirung der beiden Weissagungen in C. 18 und 19. Der schlechte Lohn, die Verkörperung des

Undankes, soll hingetragen werden in das Thal Hinnom, wo Jeremias die Strafe des früheren Abfalles angekündigt hatte, wodurch der Ort so unrein geworden, daß er nur mit Abscheu und Entsetzen betrachtet wurde, und in dem Thale Hinnom speciell zum Töpfer, der an Gottes rücksichtslose Gerechtigkeit mahnte. Bei der Ausführung des Befehls wird das Geld, ehe es an seinen eigentlichen Bestimmungsort, zum Töpfer kommt, in das Haus des Herrn geworfen. An dem Orte, wo das Volk vor dem Angesichte des Herrn erschien, wo seine geistliche Wohnung war, wird ihm seine schändliche Undankbarkeit durch die Zurückgabe des verächtlichen Lohnes vorgeworfen. Von dort wird er dann zum Töpfer fortgeschafft, weil unehrliches Geld im Tempel nicht bleiben durfte. — Die Berührungen zwischen dieser Weissagung und der vorliegenden Begebenheit liegen am Tage. Daß wir hier den großen Act des Undankes vor uns haben, worin die Verstocktheit des Volkes sich concentriren sollte, ist klar. Wie konnte sich dieser Undank wohl stärker äußern, als durch den Mordanschlag, durch den die Juden die Hirtentreue Christi lohnten, und zu dessen Ausführung sie den Judas dungen? Dann die dreißig Silberlinge. Daß unter allen kleinen Summen der Verräther grade diese erhielt, das ist gewiß nicht zufällig, darin zeigt sich der Finger Gottes, der auf die Conformität von Weissagung und Erfüllung hinweist. Judas überließ den Priestern die Bestimmung des Lohnes; daß sie ihm grade dreißig Silberlinge als Blutgeld gaben, geschah nicht ohne Absicht. So hoch mußte nach dem Gesetze ein getödteter Knecht bezahlt werden. So war also dieß ihr Gebot eine thatsächliche Erklärung ihrer höchsten Verachtung gegen Christum, sie schlossen ihn dadurch von den Kindern Israels aus, sagten, daß sein Leben nicht mehr werth sei, wie das eines verachteten ausländischen Sklaven, zeigten also genau in derselben Form dieselbe Gesinnung, welche die Hirten bei Sacharja. Daß das Geld zuerst in den Tempel geworfen wird, hat in der Erfüllung dieselbe Bedeutung, wie in der Weissagung. Judas war in dieser Beziehung nur Werkzeug, sowie die Priester darin, daß sie für das Geld den Töpferacker ankauften. — Jetzt können wir zur Beleuchtung des Citates bei Matthäus übergehen. Daß die Weissagung dem

Jeremias beigelegt wird, und nicht dem Sacharja, dem doch die folgenden Worte angehören, wird nach dem Vorhergehenden nicht befremden, und wir werden uns gar nicht zu Aushülfen versucht fühlen, wie die, daß Matthäus, der ganz in den Weissagungen des A. T. lebt, die Namen verwechselt habe, oder daß hier ein Fehler der Abschreiber stattfinde, oder daß Matthäus sich auf eine verloren gegangene Weissagung des Jeremias beziehe. Wir haben schon gesehen, daß die Grundweissagung, welche sich in dieser Begebenheit realisirte, dem Jeremias angehört, daß Sacharja sie einfach wieder aufnimmt und mehr individualisirt, namentlich indem er die dreißig Silberlinge erwähnt. Wem die angeführten Worte angehörten, das war den schriftkundigen ersten Lesern des Matthäus bekannt; darauf brauchten sie nicht durch Nennung des Namens hingewiesen zu werden. Tiefer lag die Beziehung dieser Worte auf die früheren des Jeremias, deren Erfüllung in dieser Begebenheit nicht sogleich von allen eingesehen wurde, weil in ihnen die Idee nicht, wie bei Sacharja, gradezu in Beziehung auf den vorliegenden, sondern in Beziehung auf einen anderen früheren Fall ausgesprochen wird. Matthäus begnügt sich daher, den Jeremias zu nennen. Einen vollkommen gleichen Fall haben wir bei Marc. 1, 2. 3. Hier werden unter dem Namen des Jesaias zwei Weissagungen, des Maleachi und des Jesaias, angeführt, von denen noch dazu die erstere voransteht, um darauf hinzudeuten, daß Maleachi nicht selbständig weissagt, sondern nur die Weissagung des Jesaias wieder aufnimmt und über sie commentirt.

Jetzt noch über Einzelnes: „Und sie nahmen die dreißig Silberlinge, den Preis des Geschätzten, welchen sie geschätzt hatten (nämlich um diesen Preis) von Seiten der Kinder Israels." Matthäus hat durchaus selbständig übersetzt, ohne sich an die LXX zu kehren, wie immer, wo diese im Wesentlichen vom Hebr. Texte abweichen. Die scheinbare Abweichung, daß bei Matthäus das Nehmen der Silberlinge und das Werfen derselben auf den Acker des Töpfers den Obern der Juden beigelegt wird, hebt Matthäus dadurch, daß er zu Ende die Worte *καθὰ συνέταξέν μοι κύριος*, hinzufügt, entsprechend dem: „und der Herr sprach zu mir" bei Sacharja. Durch diese Worte deutet er an, daß er

die Obern des Volkes nicht als die selbständig handelnden, sondern nur als die Werkzeuge betrachtet, durch welche der Herr seine Absichten ausführt, dasjenige realisirt, was bei Sacharja dem Propheten geboten worden, so daß also nichts mehr an der vollkommenen Uebereinstimmung mangelt.

Zweiter Abschnitt.

Das Verhör vor Pilatus bis zur freigegebenen Wahl zwischen Christus und Barrabas.

Matth. 27, 11—14. Marc. 15, 2—5. Luc. 23, 2—16. Joh. 18, 28—38.

Die Ordnung der Begebenheiten ist hier folgende. Die Volksoberen gehen nach Johannes nicht in das Prätorium, um sich in der Festzeit nicht zu verunreinigen, sondern Pilatus kommt zu ihnen heraus und spricht: „welche Anklage bringet ihr gegen diesen Menschen?" Sie machen zuerst den Versuch, den Pilatus zu bewegen, daß er im guten Vertrauen auf ihre Justiz das von ihnen gesprochene Urtheil ohne weiteres bestätige. Allein Pilatus weigert sich dessen. Er sagt ihnen, entweder wolle er mit der ganzen Sache unvermengt sein, oder er müsse auch selbständig untersuchen. An Johannes schließt sich nun vervollständigend Luc. v. 2 an. Da der erste Versuch der Volksobern fehl geschlagen war, so brachten sie ihre Anklage bei Pilatus vor. Diese ging dahin: „er rege das Volk auf und verhindere dem Kaiser Abgaben zu geben, indem er sage, er sei Christus der König." Diese Anklage wird vorausgesetzt durch die allen Evangelisten gemeinsame Frage des Pilatus: „bist du der König der Juden?" Aus Joh. v. 33 ersehen wir, daß Pilatus diese Frage an Christum that, nachdem er ihn mit sich in das Prätorium genommen. Von der Antwort Christi theilen uns die drei ersten Evangelisten nur

den Kern mit, das σὺ λέγεις. Johannes berichtet vorher noch die Aufklärungen, welche Christus dem Pilatus über die Natur seines Reiches vor dieser entscheidenden Antwort gab, die einen Incidenzpunkt für alle Evangelisten bildet. Nun begibt sich Pilatus, von der Unschuld Christi überzeugt, mit ihm wieder heraus und spricht zum ersten Male das später noch zweimal wiederholte (vgl. Luc. v. 22): „ich finde keine Schuld an ihm", Joh. v. 38 und Luc. v. 4. Hätten wir nun bloß den Johannes, so müßten wir aus dem unmittelbar angeknüpften: „es ist euch aber Sitte, daß ich euch einen am Passa losgebe" u. s. w. schließen, daß nun sogleich dem Volke die Wahl gelassen worden zwischen Christus und Barrabas. Allein aus der Vergleichung der andern Evangelisten, besonders des Lucas, ersehen wir, daß Johannes hier das zweite: „ich finde keine Schuld an ihm" mit dem ersten zusammengezogen hat, weil er das dazwischenliegende übergehen wollte. Dieß ist so anzuordnen: Die Volksobern ließen sich durch die Erklärung des Pilatus nicht zur Ruhe bringen. Sie erhoben mit verdoppeltem Eifer ihre Anklagen, Luc. v. 5. Pilatus fordert Jesum zur Vertheidigung auf, aber dieser antwortet kein Wort, so daß sich Pilatus sehr verwundert, Matth. v. 13. 14, Marc. v. 5. In der Anklage der Volksobern war Galiläas Erwähnung gethan. Pilatus greift das Wort begierig auf, hoffend, daß sich hier für ihn ein Ausweg aus der Verlegenheit zeigen werde. Er fragt, ob Christus ein Galiläer sei, und sendet ihn auf bejahende Antwort zu Herodes. Dieser Vorgang ist dem Lucas allein eigenthümlich. Nachdem Herodes Christum zurückgesandt hatte, wiederholt Pilatus vor den Obern und dem Volke die Erklärung: „ich finde keine Schuld an ihm", Luc. v. 14, und nun folgte der von allen Evangelisten berichtete Versuch des Pilatus, auf das sittliche Gefühl des Volkes zu wirken, indem er dem Lichte die äußerste Finsterniß gegenüberstellte. — So bietet also die ganze Erzählung keine Schwierigkeit, noch viel weniger einen Widerspruch dar. Die Evangelisten unterscheiden sich zwar in Bezug auf Ausführlichkeit, Matthäus und Marcus sind am kürzesten, Johannes und Lucas theilen jeder eigenthümliche Nachrichten ausführlicher mit. Aber an dem allen Evangelisten Gemeinsamen haben wir einen sicheren Wegweiser, wo wir das

jedem Besondere einzureihen haben, so daß die Anordnung nirgends willkürlich oder zweifelhaft ist.

Wir beginnen mit Matth. v. 11, indem wir die ausführlicheren Berichte des Lucas und des Johannes als Commentar hiezu betrachten. Jesus stand vor dem ἡγεμών. Das Ausführlichere gibt Joh. v. 28—32. Kaiphas selbst ging nicht mit, um die Amtswürde zu bewahren. Man darf in v. 28 nicht erklären: in das Prätorium, sondern muß erklären: zu dem Prätorium. αὐτοί bildet nicht den Gegensatz gegen Jesus, als ob dieser hineingegangen wäre, sondern gegen den zu ihnen hinausgehenden Pilatus. Daß Jesus das Prätorium nicht betrat, liegt schon in dem ἄγουσι. Führen konnten sie nur soweit, als sie selbst gingen. In das Prätorium führt Pilatus Jesum erst v. 33. Prätorium ist das Haus, wo Pilatus wohnte. Prätorium eigentlich die Amtswohnungen der Prätoren, dann der höheren Römischen Beamten überhaupt. Die Verweser von Judäa hatten ihren eigentlichen Sitz zu Cäsarea, dessen zur Hälfte aus Heiden bestehende Einwohnerschaft ihnen einen Stützpunkt abgab. Oft aber hielten sie sich längere Zeit zu Jerusalem auf, und dann bewohnten sie nach Josephus den ehemaligen Palast des Herodes. Nachdem Archelaus, der Sohn Herodes des Großen, erwähnt in Matth. 2, 22, der letzte König der Juden, ins Exil geschickt worden, wurde Judäa in eine Römische Provinz verwandelt und erhielt von Augustus und Tiberius seine Verweser, unter denen Pilatus der fünfte war, Joseph. 18, 3 § 8. Pilatus war zwar dem Titel nach nur Procurator, ἐπίτροπος; doch hatte er die Rechte eines selbständigen Administrators, Präses oder ἡγεμών, und wird deshalb von den Evangelisten also genannt. Unter den Procuratoren nämlich war ein Unterschied, die einen waren in allen wichtigeren Sachen dem Präses unterworfen: ihr Geschäft war nur, die bestimmten Abgaben einzufordern und die Streitsachen zu entscheiden. Die andern hatten die höchste Gewalt in den Provinzen, ohne einem Präses unterworfen zu sein. Zu den letzteren gehörten die Procuratoren von Judäa. Sie regierten nach Josephus vollkommen selbständig. Nur bei außerordentlichen Gelegenheiten erhielten die Präsides von Syrien durch besonderen Kaiserlichen

Auftrag Autorität über sie. — Was den Character des Pilatus betrifft, so schildert Philo ihn als einen Mann von harter Gemüthsart. Er wirft ihm vor, daß er das Recht verkaufte und sich Raub, Mord, — häufige Hinrichtungen ohne Urtheil und Recht, — große Grausamkeiten zu Schulden kommen ließ. Diese Angaben werden auch indirect durch die Erzählung der Evangelisten von seinem Verfahren bestätigt. Dieß erklärt sich nur daraus, daß er ein böses Gewissen hatte und daher vermeiden mußte, die Juden zu erbittern, damit sie nicht durch Anklage beim Kaiser eine Untersuchung seiner ganzen Amtsführung herbeiführten, welche für ihn schon damals das ungünstige Resultat haben mußte, was sie später wirklich herbeiführte. Die Sache Christi gerecht zu entscheiden, hatte er den besten Willen, weil hier seine Hauptleidenschaft, die Habsucht, nicht ins Spiel kam. Aber er hatte sich durch seine früheren Befriedigungen derselben die Hände gebunden. Daß er kein ganz verhärteter Sünder war, daß er einige Empfänglichkeit für die Eindrücke des Göttlichen übrig behalten, daß der Sinn für Recht und Unrecht in ihm nicht ganz erstorben, erhellt freilich auch aus der Darstellung der Evangelisten. Sicher aber haben einige Ausleger der neueren Zeit seinen Character zu sehr idealisirt, wenn sie ihn als einen edlen Mann darstellen, der den ganzen Kreis der philosophischen Systeme durchlaufen sei, ohne die absolute Wahrheit zu finden, und nun mit wehmüthiger Trostlosigkeit an ihr verzweifelt habe. Es ist nichts falscher, als wenn man den ganzen Character eines Menschen nach einem einzelnen Momente beurtheilt, worin das bessere Selbst sich äußert. Ein solcher Moment war für Pilatus gekommen. Dem Eindrucke der göttlichen Persönlichkeit Christi, in einem Momente, wo sie sich in ihrer ganzen Erhabenheit kundgab, konnte er, der nicht wie die Obern des Volkes durch Leidenschaft verblendet war — ihre Stunden der Andacht mochten auch diese bei anderer Gelegenheit, wo ihre Leidenschaft nicht ins Spiel kam, haben — ebensowenig widerstehen, wie die Häscher, und doch wie schwach war dieser Eindruck! Was die Idealisirung veranlaßt hat, ist besonders der Gegensatz zwischen Pilatus und den Volksobern, ihr Schatten dient dazu, sein Licht zu heben. Dieser Gegensatz wiederholt sich durch

die ganze Geschichte, und das macht Pilatus und die Hohenpriester und Aeltesten zu so bedeutenden Figuren. Nicht umsonst bezeugt der Heiland durchgängig einen so tiefen Abscheu vor der Heuchelei, stellt er sie als den höchsten Grad des menschlichen Verderbens dar. Ein Heuchler ist jeder, der zu der Religion in nähere Beziehung tritt, ohne ihr einen umgestaltenden Einfluß auf sein Herz zu verstatten. Davon ist die nothwendige Folge ein tief gewurzelter Haß gegen den Kern der Wahrheit und seine Träger, bei aller Anhänglichkeit an ihre Schaale. In jedem, worin die göttliche Wahrheit lebendig geworden, erblickt man sein personificirtes Gewissen, einen Ankläger, der auch bei dem tiefsten Schweigen laut redet, und den man um jeden Preis beseitigen muß. Das Maaß des Hasses richtet sich nach dem Maaße der geistigen Förderung. Er mußte also im Verhältniß zu Christo, der selbst die Wahrheit war, seinen höchsten Grad erreichen. Der Weltmann dagegen betrachtet das Gebiet der Religion als ein ihm fremdes, auf dem er jeden gerne gewähren läßt, wenn er ihm nur nicht zu nahe tritt; das Bewußtsein der Sünde ist bei ihm lebendig geblieben, weil ihm die Religion keine Feigenblätter dargeboten, sie zu bedecken; er macht sich zwar in der Regel aus der Sünde nicht viel, aber es kommen doch Augenblicke, wo sie ihm zusetzt, wo die Sehnsucht nach etwas besserem in ihm erwacht; und wo ein besseres Sein ihm entgegentritt, da kann er sich einer gewissen Hochachtung nicht erwehren, und versucht dieß um so weniger, weil er, der nicht für sich selbst die Heiligkeit des Gesetzes Gottes anerkannt hat, sich nicht damit zugleich selbst verurtheilen muß. — Die Juden gehen nicht in das Prätorium, um sich nicht zu verunreinigen. Das Betreten eines heidnischen Hauses machte nicht an und für sich unrein, im Gesetze ist nichts darüber enthalten, aber man hatte keine Sicherheit, hier nicht mit unreinen Personen und Gegenständen zusammenzutreffen, weil die Heiden nicht wie die Juden die Pflicht hatten, die durch das Gesetz für unrein erklärten Zustände zu manifestiren, und eben deshalb wurde, wer ein heidnisches Haus betreten, ebensowohl unrein, als wer wirklich mit einer unreinen Person oder einem unreinen Gegenstande in Beziehung getreten. Daß diese Verunreinigung aber

nur eine leichtere war und nur bis an den Abend dauerte, sahen wir schon früher, in den Untersuchungen über das letzte Mahl Jesu, und ebendaselbst haben wir schon gezeigt, daß das Essen des Passa sich hier nicht auf das Passalamm bezieht, sondern auf die übrigen dem Feste angehörenden heiligen Speisen, die ungesäuerten Brote und die Festopfer. Zur Darbringung dieser wurde besonders der erste Tag des Festes, der 15. Nisan gewählt. Die Hauptmahlzeit dieses Tages war nach der einen Seite hin die Hauptmahlzeit des ganzen Festes. Der Character des ersten Passamahles am Abend war ernst und feierlich. Dagegen bei der Hauptmahlzeit des Tages, dem Mittagessen, trat die Freude in den Vordergrund, die den Hauptcharacter der israelitischen Feste bildete. An der Theilnahme an dieser Mahlzeit, der Königin aller Mahlzeiten des Jahres, behindert zu werden, mußte besonders empfindlich sein. Der innere Widerspruch in dem Betragen der Obern tritt um so deutlicher hervor, wenn beachtet wird, daß die im Gesetze verlangte äußere Reinheit bloßes Abbild der inneren ist, daß die letztere unter ihrem Bilde verlangt wird. So legten also die Obern durch ihre sorgfältige Vermeidung der äußern Unreinigkeit, durch ihre Anerkenntniß, daß dieselbe mit der Theilnahme an dem Bundesfeste und also an dem Bunde selbst unverträglich sei, selbst Zeugniß wider sich ab. — Joh. v. 29. Pilatus schont des Vorurtheils und geht zu ihnen heraus. Seine Anrede τίνα u. s. w. gibt ihnen aber schon zu erkennen, daß er das Gesetz: ne quis indicta causa condemnetur befolgen will. — Der Sinn ihrer Antwort in v. 30 ergibt sich aus der folgenden Rede des Pilatus. Sie wollen, daß Pilatus im Vertrauen auf ihre Gerechtigkeit ohne weiteres, indicta causa, ihr Urtheil bestätige, bloß formellen Gebrauch von seiner richterlichen Würde mache, und erwarten dieß um so eher, da sie noch vor wenigen Jahren einer solchen Bestätigung gar nicht bedurft hätten. — Die Antwort des Pilatus in v. 31 wird gewöhnlich so aufgefaßt, als gehe Pilatus von der Voraussetzung aus, es handle sich hier nur um eine geringere Strafe, welche der hohe Rath selbständig beschließen konnte. Aber dann wird v. 32 ganz unbegreiflich. Daß die Juden den Antrag des Pilatus nicht annahmen, geschah,

damit die früheren Aussprüche Christi erfüllt würden, wonach er nicht die Jüdische, sondern die heidnische Todesstrafe, die Kreuzigung erleiden sollte. Wie kann aber wohl diese Bedeutung in die Nichtannahme gelegt werden, wenn der Antrag sich gar nicht auf die Todesstrafe bezog? Und dann, daß es sich um Tod und Leben handelte, das sah Pilatus ja schon daraus, daß der Heiland zu ihm gebracht wurde, da die geringern Strafen von dem Synedrium selbständig verhängt werden konnten. Der Sinn ist vielmehr der: Nach Römischem Rechte, sagt Pilatus, kann Niemand von einem Römischen Richter zur Römischen Todesstrafe verurtheilt werden, dessen Sache nicht vorher von diesem Richter förmlich untersucht worden. Wollt ihr nun diese Untersuchung nicht, so laßt mich mit der Sache unverworren und macht sie für euch ab! Pilatus wollte die Sache gerne los sein; aber die Volksobern hüteten sich wohl, seinen Antrag anzunehmen. Sie merkten, daß sie auf eigne Verantwortung handeln sollten, und ehe sie das thaten, entschlossen sie sich lieber zur förmlichen Anklage. Eine Hinrichtung ohne Zuziehung der Römischen Obrigkeit, wie z. B. die des Stephanus, war, sobald sich ein Ankläger fand, sehr gefährlich, und des Pilatus Wort konnte vor dieser Gefahr nicht sichern. Denn der hatte sich absichtlich des zweideutigen und allgemeinen κρίνειν bedient. Sehr erläuternd ist die Erzählung bei Josephus 20, 9 § 1, wonach Hannas die Abwesenheit des Procurators benutzte, an Jakobus dem Gerechten das Todesurtheil vollstrecken zu lassen, in Folge dessen aber bei dem Präses Albinus angeklagt wurde. — Wie die Juden ihre Absichten bei der Ablehnung hatten, während die Leidenschaft und der Stolz ihnen riethen, den Antrag anzunehmen, hatte auch Gott die seinigen dabei. Darauf wird in v. 32 hingedeutet. Christus hatte mehrmals gesagt, er werde den Heiden übergeben werden, Matth. 20, 19, Marc. 10, 33, Luc. 18, 31. Er hatte zuweilen speciell von der Strafe des Kreuzes gesprochen, Matth. 20, 19; 26, 2, vgl. noch 16, 24. Joh. 3, 14; 12, 32. Die letztere war den Römern eigenthümlich, nach Jüdischem Rechte würde auf das dem Heilande angeschuldigte Verbrechen die Strafe der Steinigung gefolgt sein. Daß die göttliche Vorsehung hier die Juden zurückhielt, daß sie nicht, wie z. B. bei Stephanus,

sich von ihrer Leidenschaft hinreißen ließen und den Zwang geduldig ertrugen, hatte aber nicht bloß den Zweck, diese Aussprüche Christi als zufällige Prädictionen zu erfüllen. Vielmehr beruhen diese Aussprüche selbst wieder auf einer sachlichen Nothwendigkeit. Israel mußte den Sohn Gottes den Heiden überantworten, damit es auf diese Weise ein unfreiwilliges Zeugniß der Gerechtigkeit seiner eignen Ueberantwortung an die Heiden ablegte, deren thatsächliche Vorherverkündigung in dieser Begebenheit vorhanden war. Der passiven Ueberantwortung sollte die active vorangehen. Die Heiden ferner sollten nicht außer Schuld an dem Tode Christi sein, damit die Wahrheit, daß er durch und für die Sünden des ganzen Menschengeschlechtes gelitten, hier auch veräußerlicht hervortrete. Der Heiland endlich mußte gekreuziget werden. Der langsame Tod am Kreuze gibt Gelegenheit, die überwindende Kraft herrlicher zu entwickeln, wie z. B. die Steinigung; das: „denen Jesus Christus vor die Augen gemalt ist" fand bei keiner Todesart so sehr statt, als bei dieser, der gekreuzigte Christus hat eine wunderbare Anschaulichkeit; und dann, das Kreuz Christi hat eine symbolische Bedeutung, auf die der Heiland selbst hinweist: „der nehme sein Kreuz auf sich" u. s. w., Matth. 16, 24, auf dem Umstande beruhend, daß der zu Kreuzigende selbst sein Kreuz zur Richtstätte trug, ein Umstand, welcher grade dasjenige abbildet, was das Leiden Christi und der Glieder Christi von dem der Kinder dieser Welt unterscheidet, das Kreuz von dem Unglück. Kreuz findet überall nur da statt, wo willige Uebernahme; Kreuz ist gesegnetes Leiden, und gesegnet ist nur das Leiden, das willig getragen wird.

Jetzt schließt sich Luc. v. 2 an. Da die Juden ihren Zweck der sofortigen Bestätigung ihres Urtheils nicht erreichen, so bequemen sie sich zur Anklage und wählen hier natürlich grade den Punkt, der auf den Römer besonderen Eindruck machen mußte. Sie stellen Christum als einen gefährlichen Demagogen dar. Olshausen zwar behauptet, Lucas habe hier fälschlich gleich anfangs das politische Element hervorgehoben, das vielmehr in den spätern Verlauf des Verhörs hineinverlegt werden müsse. Das folgende Gespräch bei Johannes zeige klar, daß anfangs noch

nicht von politischen Anschuldigungen die Rede war. Das Gespräch bewege sich um den Begriff des Messianischen Reiches, woraus deutlich hervorgehe, daß die Juden ihn anfangs nur als den falschen Messias angeklagt hatten. Allein grade dieß Gespräch bei Johannes zeigt das Gegentheil und setzt nothwendig die uns von Lucas allein unter allen Evangelisten mitgetheilte Anklage voraus. Wozu hob Christus es so nachdrücklich hervor, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, wenn seine Ankläger nicht das Gegentheil behaupteten? Dann war ja das Politische von der Anklage Christi, daß er sich für den Messias ausgegeben, ganz unzertrennlich. Nach der herrschenden, dem Pilatus sicher wohlbekannten Jüdischen Vorstellung wurde der Hauptzweck der Erscheinung des Messias in die Befreiung vom Joche der Römer und in die Unterwerfung derselben gesetzt. Ferner die Anklage, daß Christus der Messias sei, ohne politische Beziehung, würde vor dem Römischen Forum gar keine Bedeutung gehabt haben; es war dieß kein bürgerliches Verbrechen, und daß nur ein solches ihn zur Verurtheilung veranlassen könne, das deutete Pilatus durch das κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν bei Joh. v. 31 bestimmt genug an. Endlich, wollten die Juden die Anklage auf ein religiöses Verbrechen gründen, warum wählten sie dann nicht das schwerere, auf welches hin er vor dem Synedrium verurtheilt worden, die Blasphemie, die angemaßte Sohnschaft Gottes? Verzweifelten sie daran, hiemit vor dem Römischen Richter durchzukommen, wie viel weniger durften sie dann hoffen, daß er auf die geringere Anklage achten werde? Christus ein König, das war ein Ton, der das Ohr des Pilatus um so stärker treffen mußte, da der aufrührerische Sinn der Juden sich schon damals in manchen Thatsachen kundgegeben und die Besorgniß und den Argwohn der Römischen Herrscher lebhaft erregt hatte. — Uebrigens macht schon Lampe treffend auf die Heuchelei aufmerksam, welche sich in dieser Anklage kund gab, und vergleicht die Geschichte des Joseph, welchen das Weib des Potiphar desselben Verbrechens anklagte, wozu sie ihn vergeblich zu verleiten gesucht hatte. Wäre Christus wirklich ein politischer Messias gewesen, hätte er statt der geliebten Sünde den verhaßten Römern den Krieg angekündigt, so würden die

Obern des Volkes die ersten gewesen sein, die ihm beigefallen wären. Was sie an ihm als ein todeswürdiges Verbrechen rügen, das rechnen sie bald darauf sich selbst als eine große Tugend an. Sie waren es grade, welche die Entrichtung der Abgaben an den Kaiser für den Privilegien des Volkes Gottes widerstreitend hielten, während Christus sie darauf hingewiesen hatte, Matth. 22, 17 ff., daß das Entehrende allein in der Sünde liege, die äußere Dienstbarkeit bloße Folge derselben sei, deren Vorhandensein ihre Legitimität beweise, und von der man auf legitime Weise nur dadurch frei werden könne, daß man der Sünde entsage, innerlich sich wieder zur Würde des Volkes Gottes erhebe und sich also fähig mache, auch äußerlich in dieselbe restituirt zu werden. Er läßt sich von denen, welche ihn fragten, ob es erlaubt sei dem Kaiser Abgaben zu geben, eine Münze zeigen. Das Bild des Römischen Kaisers auf ihr zeigte das factische Bestehen der Römischen Herrschaft. Davon aber war ihr rechtliches Bestehen unzertrennlich. Sollte Israel sich nicht der Römischen Herrschaft unterwerfen, so würde Gott es nicht in die Gewalt der Römer gegeben haben. Sie hätten früher fragen sollen: ist es erlaubt zu sündigen, und da sie dieß nicht gethan, so war es ungereimt jetzt zu fragen: ist es erlaubt dem Kaiser Abgaben zu geben, ungereimt noch ferner die Privilegien des Volkes Gottes in Anspruch zu nehmen, die sie durch eigne Schuld verloren.

Jetzt folgen bei Matthäus die Worte: *καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων· σὺ εἶ* u. s. w. und der Commentar dazu bei Joh. v. 33—38. Pilatus kannte die Ankläger, die Persönlichkeit Christi machte einen solchen Eindruck auf ihn, daß er gleich ahndete, sie würden auch hier ihrem Character gemäß gehandelt haben. Um ruhig die Sache untersuchen zu können und vor allem sich eine persönliche Ueberzeugung von der Schuld oder Unschuld zu erwerben, nimmt er Jesum mit ins Prätorium. — Die Antwort, welche Christus auf die Frage: „bist du der König der Juden" gibt, v. 34 bei Johannes, wird mehrfach fälschlich so aufgefaßt, Christus habe dadurch erfahren wollen, in welchem Sinne Pilatus den Ausdruck nehme, ob als Römer in rein äußerlichem Sinne

von einem politischen Herrscher, oder nach Jüdischer Ansicht von einem theokratischen König Messias. Die Römische und die Jüdische Ansicht waren ja in der Hauptbeziehung, auf die es hier ankam, nicht geschieden. Auch nach der Jüdischen Ansicht, auf der die Römische beruhte, war der Messias ein politischer Herrscher und also der Römischen Herrschaft gefährlich; und daß Pilatus unter dem Könige der Juden einen politischen Herrscher verstehe, darüber konnte ja nach der Anklage, die Christus selbst mit angehört hatte, gar kein Zweifel sein. Ueberhaupt kann die Frage gar nicht den Zweck haben, Christo eine Auskunft über etwas ihm unbekanntes zu verschaffen. Sie soll nur dazu dienen, den Pilatus auf die Gefahr aufmerksam zu machen, in der er stand, einen Justizmord zu begehen. Mußte er zugestehen, daß sich die Beschuldigung gegen Christum nicht auf eigene Wahrnehmung, daß sie sich vielmehr nur auf die Angaben anderer und zwar solcher von sehr verdächtiger Treue gründe, so mußte er eben damit geneigt werden, der Verantwortung Christi ein williges Ohr zu leihen. Die Frage soll nur zur Gewissensregung des Pilatus dienen. Sie soll in ihm ein Mißtrauen hervorrufen gegen die Anklage der Juden. Aufrührerische Umtriebe konnten ihm nicht verborgen bleiben. Wenn er zugeben muß, daß von solchen nichts zu seiner Kenntniß gelangt ist, so wird er der Anklage keine entscheidende Bedeutung beilegen, sondern die Sache unabhängig von ihr untersuchen und namentlich der Erklärung Jesu selbst geneigtes Gehör schenken. Diese Folge tritt auch sogleich ein. Pilatus antwortet v. 35, er sei kein Jude; von ihm könne also nicht erwartet werden, daß er selbständige Kenntniß von den Verhältnissen Christi habe, der bisher nichts gethan, was ihn in Beziehung zur Römischen Obrigkeit gebracht; er sei von den Obern seines Volkes ihm überantwortet worden, er schenke aber ihrer Anklage keinen unbedingten Glauben, frage ihn vielmehr selbst, was er gethan.

Die Antwort Christi v. 36 hat einen doppelten Zweck, den, seine Königliche Würde nicht zu verläugnen, und den, einer falschen fleischlichen Ansicht von derselben vorzubeugen. Er ist ein König, er hat ein Reich, aber sein Reich ist nicht von dieser Welt. Diese

Worte werden häufig mißverstanden und zur Bestätigung einer Ansicht gemißbraucht, welche das Christenthum in ein beschränktes Gebiet einengen, es ganz von den Staaten aussondern will. Der Heiland redet, mit Beziehung auf die Anklage der Juden, daß er sich durch weltliche Mittel ein Reich zu gründen suche, einzig und allein, wie das ἐκ deutlich zeigt und ebenso das Folgende, von dem Ursprunge seines Reiches, von der Art und Weise seiner Begründung; dem: nicht von der Welt, steht das: vom Himmel — entgegen. Der Heiland spielt an auf Dan. 2, 34: „Solches sahest du, bis daß ein Stein (das Emblem des Messianischen Reiches) herabgerissen ward ohne Hände; der schlug das Bild (das Emblem der Weltreiche) an seine Füße, die Eisen und Thon waren, und zermalmete sie", und v. 44: „Aber zu der Zeit solcher Königreiche wird Gott vom Himmel — das entspricht dem: ohne Hände — ein Königreich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird, und sein Königreich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören, aber es wird ewiglich bleiben." Weltliche Reiche werden durch Gewalt der Waffen, durch List und Ränke gegründet, wie die Juden sie Christo vorgeworfen; das Reich Christi hat seinen Ursprung unmittelbar von Gott. Damit war für Pilatus genug gesagt. Denn erwartete Christus die Gründung seines Reiches vom Himmel aus, so war er entweder ein Schwärmer, oder, wenn diese Erwartung begründet war, so war es vergeblich, wider ihn zu streiten. Wer wollte es wagen, den Kampf wider die Allmacht zu beginnen? Freilich läßt sich aus dem hier angegebenen Ursprung des Reiches Christi auf seine Beschaffenheit wohl schließen. Ein Reich, das nicht durch irdische Mittel gegründet wird, kann auch nie ein weltliches Reich werden. Allein auf der andern Seite liegt grade in diesem Ursprunge des Reiches Christi das Gegentheil jener unnatürlichen Trennung von Staat und Kirche. Ist das Reich Christi vom Himmel, so muß es auch allherrschend sein, und es geht nicht an, es in eine einzelne Sphäre einzuengen, die weltlichen Staaten selbständig daneben hinzustellen. — Der Beweis, den Christus für seine Behauptung führt, mußte für Pilatus sehr überzeugend sein. Hätte sein Reich einen irdischen Ursprung,

wäre es ἐντεῦθεν, entgegengesetzt dem ἀπ' οὐρανοῦ, so würde er als König doch wohl zunächst dafür gesorgt haben, sich mit Dienern und Kriegern, die ihn schützten, zu umgeben. Denn das thut jeder, der auf eigne Hand die Gründung eines Reiches unternimmt. Das hatte noch kurz vorher Judas der Galiläer gethan. Ganz anders der Herr. Wehrlos hatte er sich den Juden übergeben. — ἠγωνίζοντο, sie würden kämpfen, würden es gethan haben und noch thun. οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοί, die Diener, die ich in diesem Falle haben würde.

V. 37. Der Heiland hatte zwar die Natur seines Reiches so bestimmt, daß Pilatus die Beschuldigung aufrührerischer Tendenzen als unbegründet erkennen mußte, aber er hatte doch von einem Reiche geredet und sich also für einen König erklärt. Grund genug für Pilatus, um der Sache noch etwas weiter nachzuforschen. Das οὐκοῦν, also, steht conclusiv in Bezug auf die vorhergegangene Rede: demnach bist du ein König, also ist die Sache doch nicht so ganz ohne Grund? Du bist also doch wirklich nach deiner Meinung ein König, wenn gleich nicht im Sinne der Anklage. Spott liegt in dieser Frage durchaus nicht, der findet sich in allen Anreden des Pilatus an Christum nicht. Dazu war der Eindruck, den seine göttliche Persönlichkeit auf ihn gemacht hatte, zu tief. Auch spricht dagegen, daß Christus überhaupt antwortet, während er den Fragen, die nicht aus dem Bestreben die Wahrheit zu erkennen hervorgehen, Schweigen entgegensetzte, und daß er auf diese Weise antwortet. — Die Antwort Christi erklärt Theophylact für zweideutig. Sie könne heißen: du hast recht gesagt, sie könne aber auch heißen: du sagst es, nicht ich. Allein dabei ist der Sprachgebrauch verkannt. Nach ihm ist das σὺ λέγεις unbedingte Bejahung. Nur eine solche ist auch hier zu erwarten. Mit derselben Entschiedenheit muß sich Jesus, vor der weltlichen Obrigkeit amtlich befragt, für den König erklären, mit der er sich vor der geistlichen Obrigkeit für den Sohn Gottes erklärt hatte. — Die folgenden Worte werden gewöhnlich also mißverstanden, als ob der Heiland sich darin gradezu über die Natur seines Reiches erklären wolle. „Ein König bin ich allerdings, aber meine Herrschaft ist rein geistiger

Art, ist das Reich der Wahrheit, jeder der aus meinem Reiche stammt, die Wahrheit in sich trägt, der sammelt sich unter meine Fahnen." Allein man sehe nur, um sich von der Falschheit dieser Erklärung zu überzeugen, wie man in dieser Paraphrase das Reich, die Fahnen hereinträgt, um den Sinn aus der Stelle herausbringen zu können. Auf das Reich findet sich nicht die geringste Beziehung, das Zeugniß geben der Wahrheit gehört dem prophetischen, nicht dem königlichen Amte Christi an. Nicht von dem Zwecke seines Reiches redet der Heiland, sondern von dem Zwecke seiner Ankunft ins Fleisch. Indirect freilich liegt darin zugleich eine Erklärung über die Natur seines Reiches. Wer keine andere Lebensaufgabe hat, als der Wahrheit Zeugniß zu geben, der kann nicht in Bestrebungen nach Errichtung eines weltlichen Reiches, in politischen Umtrieben begriffen sein. Absichtlich weicht der Heiland der directen weiteren Erklärung über die Natur seines Reiches aus, diese war für Pilatus unfaßbar. Er stand nicht auf dem geistlichen Standpunkt, der zu ihrer Auffassung erforderlich ist. Unter den Aemtern Christi ist das hoheprieſterliche das dem natürlichen Menschen am wenigsten zugängliche, darauf folgt das königliche; das prophetische dagegen ist seiner Oberfläche nach am leichtesten verständlich, wie schon daraus erhellt, daß selbst der oberflächliche Rationalismus einen Schatten von diesem beibehalten hat. Pilatus standen hier Analogieen zu Gebote, die ihm das Verständniß näher bringen konnten. Und hatte er hier erst einiges Licht gewonnen, so mußte die Dunkelheit in Bezug auf das königliche Amt wenigstens so weit schwinden, als es für die Untersuchung von Wichtigkeit war. Die Antwort Christi ist aber nicht bloß in Bezug auf diese gegeben. Besonders das ὁ ὢν u. s. w. zeigt deutlich, daß er zugleich die Absicht hat, auf den Pilatus zu wirken, ihn zum Jünger der Wahrheit zu machen. Der Heiland gibt in dieser Beziehung den Seinen ein Vorbild. Sie sollen, wenn sie von der weltlichen Obrigkeit zur Verantwortung gezogen werden, nie über der Sache die Personen vergessen; ihr Bestreben soll immer dahin gerichtet sein, ihr Herz für die Wahrheit zu gewinnen. — Uebrigens hat der Heiland die Stelle Jes. 55, 4 vor Augen: „siehe zum Zeugen der Nationen

gebe ich ihn, zum Fürsten und Gesetzgeber der Völker". Hier wird der Knecht Gottes zugleich als Zeuge oder Lehrer, und zugleich als König bezeichnet, und durch diese Verbindung auf die geistliche Natur seines Reiches hingewiesen. — ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ist nicht mit γεγέννημαι gleichbedeutend. In dem auf Mal. 3, 1 ruhenden Johanneischen Sprachgebrauch hat ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον immer die Beziehung auf die Präexistenz Jesu, der von sich aussagt: „ehe denn Abraham ward, bin ich", und da diese Präexistenz auf der göttlichen Natur Jesu, darauf beruht, daß er der λόγος ist, so kann die Hinweisung auf die göttliche Natur hier nicht verkannt werden. — Die Wahrheit, der Christus Zeugniß gibt, ist nicht eine bloß gedachte, sie ist eine wahrhaft reale, sie ist Christus selbst, der von sich sagt: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. — ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας bezeichnet einen solchen, der aus der Wahrheit stammt, der ihrem Gebiete angehört. Parallel ist ἐκ τοῦ πονηροῦ, aus dem Gebiete des Bösen Matth. 5, 37, ἐξ ἐριθείας Röm. 2, 8. Der Ausdruck kann sich hier nach dem Zusammenhange nicht auf den Vollbesitz der Wahrheit beziehen, der erst durch den Zusammenhang mit Christo gewonnen werden kann, sondern nur auf eine empfängliche Disposition für dieselbe. Den Ansatz zu einer solchen hatte Pilatus. Es kam aber nun darauf an, ob er dem Wahrheitszuge folgte oder ihn im Interesse seiner Neigung unterdrückte. Leider geschah das Letztere.

V. 38. Die Antwort des Pilatus τί ἐστιν ἀλήθεια enthält in drei Worten das Innerste seines Wesens, und zugleich das der Millionen, die auf gleichem Standpunkte stehen. Daß dieselbe der wehmüthige Ausdruck innerer Trostlosigkeit gewesen sei, wie Olshausen meint, ist gewiß nicht zu behaupten. Solche Idealisirungen des Unglaubens sind ebenso unwahr als gefährlich, namentlich in unserer Zeit, in der so Manche sich in der romantischen Vorstellung innerer Trostlosigkeit selbst bespiegeln, ohne daß es ihnen irgend ernst darum zu thun wäre, die Wahrheit zu finden, die sie vielmehr fliehen und hassen. Der Heiland hatte ihn auf ein Gebiet geführt, worauf er nicht einheimisch war und nicht einheimisch werden wollte. So bricht er, merkend, daß es

auf seine eigne Seele losgeht, daß die Unterredung sich vom Richter an den Menschen wendet, plötzlich ab. Nur was er mit den Sinnen fassen kann, ist dem Weltmanne gewiß, was darüber hinaus liegt, darüber läßt sich viel meinen und streiten, und am besten thut man, da man es doch nicht über das Meinen hinausbringen, auch die Wahrheit vielleicht sehr lästig werden kann, sich gar nicht damit zu befassen. Es offenbart sich hier dieselbe Gesinnung, welche einst den Ahas bewog, das ihm von Jesaias dargebotene Zeichen zu verschmähen, Jes. 7. Das Himmlische ist ihm so unsicher, daß er ihm auch dann noch nicht traut, wenn es handgreiflich wird. Hätte Pilatus wirkliches Verlangen nach der Wahrheit gehabt, so würde er ja nicht mit dieser hingeworfenen Aeußerung so plötzlich abgebrochen, so würde er erst ernstlich versucht haben, ob denn nicht hier das Ersehnte zu finden. — Pilatus aber steht allerdings noch nicht auf der untersten Stufe. Hätte er nicht in diesem Augenblicke wenigstens, wo ihm die persönliche Wahrheit gegenüberstand, eine dunkle Ahnung gehabt, daß es eine Wahrheit gebe, so würde er des Schwärmers gespottet, oder ihn wegen seiner Anmaßung bestraft haben. Soviel aber ist ihm zur unbedingten Gewißheit geworden, daß der Heiland kein politischer Verbrecher, daß er, wenn nicht ein Zeuge der Wahrheit, wofür eine, wenn auch sehr leise Stimme in seinem Herzen spricht, doch jedenfalls ein harmloser Schwärmer ist. Diese Ueberzeugung spricht er herausgehend gegen seine Ankläger aus.

Das ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ bildet den Incidenzpunkt mit Luc. v. 4. Daran schließt sich Luc. v. 5, worin das weitere Verfahren der Volksobern auf diese Erklärung des Pilatus beschrieben wird. Sie bestanden auf ihrer früheren Beschuldigung, ja sie verstärkten dieselbe, indem sie behaupteten, Jesus ziehe aufwiegelnd durch das ganze Land, von Galiläa an, aus dem noch kürzlich der Empörer Judas hervorgegangen war, dessen Succeß gezeigt hatte, wie viel Same des Aufruhrs in dieser Gegend vorhanden war, bis nach Jerusalem. Der Eindruck, den die Persönlichkeit Jesu auf Pilatus gemacht hatte, mußte sehr stark sein, da diese Beschuldigung ihn so gar nicht wankend machte.

Wie Christus sich bei dieser erneuerten Anklage benahm, das berichten uns Matthäus und Marcus, der erstere v. 12—14. Die Anklagen waren dieselben, gegen welche der Heiland sich schon genügend vertheidigt hatte. Jetzt galt es daher, die Weissagung des Jesaias in C. 53, 6 zu erfüllen, nach der der Knecht Gottes den Mund nicht aufthun sollte, wie ein Lamm, das verstummet vor seinem Scheerer. Wie das Schweigen hier an seiner Stelle, wie es die beredteste Vertheidigung war, als Zeugniß von der Hoheit der Person Jesu, die über alle Leidenschaftlichkeit erhaben, ruhig und ergeben ihrem wilden Treiben zusieht, das zeigt der Eindruck, den es auf Pilatus macht. Er wundert sich sehr darüber; in seiner ausgedehnten Erfahrung ist ihm solches noch nicht vorgekommen. — Zu schwach, seine Pflicht in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen, will er doch wenigstens die Verantwortung auf einen anderen wälzen, und dabei hofft er zugleich noch einen Nebenvortheil zu ziehen, den, daß er sich einen früheren Feind zum Freunde macht, er, der jeden Feind so sehr zu fürchten hatte, weil seine Verwaltung so vielen Grund zur Anklage darbot. Die Pharisäer haben Galiläas erwähnt. Da sieht er auf einmal einen Ausweg aus seiner Verlegenheit. Er schickt Jesus zu Herodes Antipas, dem damaligen Herrscher von Galiläa, der grade zum Feste in Jerusalem ist, Luc. v. 6. 7. — Das Betragen Christi vor Herodes, v. 8 und 9, ist nicht etwa daraus zu erklären, daß er diesem nicht glaubte Rede und Antwort schuldig zu sein, weil er nicht sein Landesherr war. War Christus gleich nicht in Galiläa geboren, so hatte er doch den größten Theil seines Lebens dort zugebracht, und er war also allerdings dem Regenten von Galiläa Rechenschaft über seine Lehren und seine Handlungen schuldig. Aber diese Rechenschaft wurde von Herodes gar nicht verlangt. Er war von Anfang an entschlossen, die Artigkeit des Pilatus erwiedernd, diesem ihn zurückzusenden, mit Berufung darauf, daß er nicht von Geburt ein Galiläer sei. Die Fragen, die er an ihn richtete, hatten gar nicht die Absicht, die Wahrheit herauszubringen. Er hielt den Heiland für einen halb wahnsinnigen Schwärmer, dessen Antworten auf seine spottenden Fragen ihn belustigen sollten, der ihm auch wohl eine seiner vermeintlichen

Phantasmagorien vormachen sollte. Wo sich die Obrigkeit soweit erniedrigt, da ist es nicht Zeit sich zu verantworten, denn die Antwort setzt die den Glauben und den Wandel betreffende Frage voraus, sondern da ist Dulden und Schweigen an seiner Stelle. Herodes steht unter Pilatus. Er hat keine Ahnung von etwas Höherem, so wenig, daß er sogar des Hasses gegen seine Träger unfähig ist. Das Uebersinnliche liegt so ganz außer seinem Bereiche, daß er diejenigen, die in ihm einheimisch sind, nicht hassen, daß er ihrer nur spotten, sie zum Gegenstande seines Witzes machen kann. Das ist die allerniedrigste Stufe, die der Schweine im geistlichen Sinne. Aus der Anklage der Volksobern macht er sich nicht viel. Der Aufzug, in dem er den Heiland zum Pilatus zurückschickt, Luc. v. 11, ist zugleich eine thatsächliche Persiflirung ihrer Anklage. Wie könnte ein so sehr armer Schwärmer wohl politisch gefährlich sein! — στρατεύματα bezeichnet wie immer Heer; die nähere Beschränkung auf die Leibwache, die Herodes in Jerusalem um sich hatte, liegt nicht im Worte, sondern wird nur durch den Zusammenhang gegeben. λαμπρός bezeichnet das Glänzende. Die Farbe wird dadurch gar nicht bezeichnet. Wenn das Wort oft von weißen Kleidern vorkommt, so hat dieß mit seiner Bedeutung gar nichts zu schaffen. Die Farbe muß daher hier dahingestellt bleiben. Daß das Gewand ein Spott auf die königliche Würde des Herrn sein sollte, versteht sich von selbst. — Die Bemerkung in v. 12 darf gewiß nicht als eine abgerissene historische Notiz ohne weiteren Zweck betrachtet werden; auch kann der Zweck, den Lucas dabei hatte, nicht der sein, darauf aufmerksam zu machen, wie so oft, wenn es die Bekämpfung einer edleren Erscheinung gilt, die sonst sich widerstrebenden Interessen der Weltmenschen alle sich dahin vereinigen, das aufkeimende ihnen fremdartige Interesse zu ersticken. So wahr dieß ist, so fand es doch hier keine Anwendung. Pilatus und Herodes verbanden sich ja nicht zum Kampf gegen Jesum. Der erstere hätte ihn gerne gerettet, der letztere hielt ihn für vollkommen unbedeutend. Der Zweck des Evangelisten ist vielmehr der, darauf aufmerksam zu machen, wie von diesen Weltleuten das Höchste nur als Mittel zu ihren kleinlichen weltlichen Zwecken benutzt werde.

Pilatus schickt den Herrn zu Herodes, um ihm eine Artigkeit zu erzeigen, und dieser schickt ihn zurück, um die Artigkeit zu erwiedern!

Dritter Abschnitt.

Von der Wahl zwischen Christo und Barrabas bis zur Wegführung zur Kreuzigung.

Matth. 27, 15—31. Marc. 15, 6—19. Luc. 23, 13—25. Joh. 18, 39—19, 16.

Pilatus sieht bald die kurze Frist ablaufen, die ihm gestellt worden. Der Heiland kommt von Herodes zurück. Er beruft die Obern des Volkes zusammen, erklärt zum zweiten Male, er finde keine Schuld an Jesu, erbietet sich aber, damit nicht das Gehässige falscher Anklage und ungerechter Verurtheilung auf sie falle, ihn mit einer körperlichen Züchtigung zu belegen, und will ihn dann entlassen. So weit bloß Lucas. Jetzt treten alle Evangelisten ein. Damit des Volkes Stimme sich zu Gunsten des Angeklagten erhebe, benutzte Pilatus einen ihm sehr gelegen kommenden Zwischenfall, die, wie Marcus bemerkt, grade in diesem Momente laut erschallende Aufforderung desselben um Ausübung des üblichen Actes der Losgebung eines Gefangenen am Passa und stellte die Wahl zwischen Christo und Barrabas, einem Aufrührer und Mörder, hoffend, daß die Leidenschaft zur Besinnung kommen werde, wenn sie die Finsterniß neben dem Lichte, denjenigen neben Christo erblickte, welcher wirklich war, was zu sein er fälschlich angeklagt worden. Diesen Vorgang hat Johannes nur ganz kurz in zwei Versen berührt, so daß man deutlich sieht, wie er ihn aus früheren Berichten als bekannt voraussetzt. Von den drei andern Evangelisten ist Matthäus am ausführlichsten. Eigenthümlich ist ihm namentlich der Zug, daß zwischen dem Vorschlage des Pilatus und der Antwort des Volkes, das nicht sogleich entschieden war und erst, nachdem es von den Obern bearbeitet worden, mit großem

Geschrei die Loslassung des Barrabas und die Kreuzigung Christi forderte, die Botschaft der Frau des Pilatus an ihn, als göttlicher Warnungsruf fiel. Marcus und Lucas sind in der Beschreibung des Barrabas am genauesten. Sie bemerken, daß er der Hauptschuldige bei einem Aufruhr, bei dem eine Mordthat vorgefallen, war, woraus wir in sein Verhältniß zu Christo tiefere Einsicht erhalten. Nachdem dieser Versuch fehlgeschlagen, sprach Pilatus, schon an der Sache verzweifelnd, noch zum dritten Male das: ich finde keine Schuld an ihm, Luc. v. 22, und wiederholte seinen Vorschlag, Jesum mit einer Züchtigung zu entlassen. Die Feinde Jesu aber, erkennend, daß sie schon gewonnenes Spiel hatten, verdoppelten ihr Geschrei, um die letzten Regungen seines sterbenden Gewissens zu ersticken. So Luc. v. 23. Noch ließ Pilatus nicht ganz nach. Er erklärte durch eine symbolische Handlung, das Waschen seiner Hände, daß er von aller Verantwortung frei sein wolle, daß diese allein diejenigen treffe, welche ihn genöthigt, in ihre ungerechte Verurtheilung eines Gerechten zu willigen. Der Haufe, der auf nichts anders achtete, als auf die dieser Erklärung zu Grunde liegende Bereitwilligkeit, in seine Forderungen einzugehen, erklärt, daß er gerne die Verantwortung auf sich nehmen wolle. So Matth. v. 24. 25. Nun konnte Pilatus nicht mehr zurück. Als thatsächliche Erklärung der bevorstehenden Kreuzigung ließ er Jesum geißeln. Die Geißelung ging bei den Römern immer der Kreuzigung vorher. Zugleich erlaubten sich die Römischen Soldaten rohen Spott gegen Jesum. Beides, die Geißelung und der Spott, wird von Matthäus, Marcus und Johannes übereinstimmend berichtet, während Lucas es übergeht. Dem Johannes allein eigenthümlich ist ein ausführlicher Bericht über den letzten Versuch, den Pilatus zur Rettung Jesu machte. Schon hatte er ihn ihrem Willen übergeben, schon hatte die Strafe begonnen, da versuchte er noch einmal, ob er nicht durch die Vorführung des Mannes der Schmerzen auf ihr Gefühl wirken könne, ob nicht ihre Rachsucht durch das, was er schon erlitten, befriedigt sein würde, so daß es möglich wäre, die Strafe noch mitten in ihrem Laufe einzuhalten. Aber die Obern des Volkes, erkennend, daß er nun, nachdem er durch die Geißelung schon thatsächlich in

ihr Verlangen der Kreuzigung eingewilligt, nicht mehr zurücktreten kann, verlangen laut, daß nun auch nach dem gewöhnlichen Gange die Kreuzigung folge. Pilatus wird unwillig, er erklärt, sie sollten ihn kreuzigen, da er keine Schuld an ihm finde. Die Obern des Volkes wissen wohl, daß es damit so ernst nicht gemeint ist. Er hat sich nun schon so weit in ihre Gewalt gegeben, daß sie, zu ihrer anfänglichen Dreistigkeit zurückkehrend, behaupten, Pilatus sei ohne weiteres, wenn er auch keine Schuld an ihm finde, verpflichtet, ihr Urtheil zu bestätigen. Möge Jesus nach Römischem Gesetze schuldig sein oder nicht, nach ihrem Gesetze habe er ein todeswürdiges Verbrechen begangen, indem er sich für den Sohn Gottes erklärt. Dieß fiel Pilatus schwer aufs Herz; bisher war nur von Jesu als dem Könige der Juden die Rede gewesen; einen Unschuldigen der Rache seiner Feinde aufzuopfern, darin schon hatte sich Pilatus schwer finden können; nun trat ihm die Möglichkeit einer unendlich schwerern Versündigung vor die Seele, und eine dunkle Ahnung sagte ihm, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit war. Er führt Jesum in das Prätorium zurück und befragt ihn nach seinem Ursprunge, ob derselbe himmlisch oder irdisch sei. Jesus antwortet ihm nicht. Er wußte, daß Pilatus, auch wenn er die Wahrheit erkannte, doch nicht Kraft hatte, ihr zu folgen. Dieß Schweigen setzt Pilatus in Verwunderung. Er fragt Jesum, warum er ihm, in dessen Hand sein Leben stehe, nicht antworte. Jesus weist ihn darauf hin, daß er nur Werkzeug in einer höhern Hand sei. Nun bestrebt sich Pilatus noch eifriger, Jesum zu retten. Aber die Juden drohen ihm nicht undeutlich mit einer Anklage beim Kaiser, und seine Gottesfurcht hat nicht Lebendigkeit genug, daß er den Spruch des himmlischen Richters mehr gescheut haben sollte, als den des irdischen. Er spricht nun feierlich das der Sache nach früher schon vorhandene Todesurtheil aus, und wie er es wider besseres Wissen und Gewissen thut, das zeigt sich noch in dem Bestreben, diejenigen, welchen er nachgeben muß, doch wenigstens noch durch kränkenden Spott zu verwunden. Dadurch will er sich und die Wahrheit an ihnen rächen.

Luc. v. 13—16. *οὐδὲ Ἡρώδης.* Dieser hatte durch sein ganzes Verfahren gegen Christum gezeigt, daß er ihn für einen

erbarmungswürdigen Schwärmer hielt. Der Aufzug, in dem er, der Gelegenheit gehabt hatte, sein ganzes Thun kennen zu lernen, ihn zu Pilatus zurückschickte, besagte das: nichts todeswürdiges hat er gethan, ebenso deutlich, wie dieß durch Worte geschehen konnte. ἀναπέμπειν ist nicht in der Bedeutung des Simplex zu nehmen. Es bedeutet auch hier remittere. Pilatus hatte Jesum zu Herodes, als zu seinem vermeintlichen gesetzlichen Forum, dem er entrissen worden, zurückgesandt. παιδεύσας erklären die Ausleger meist durch ganz ungehörige Vergleichung von Matth. 27, 26 und Joh. 19, 1, durch φραγελλώσας, μαστιγώσας. An jenen Stellen ist von ganz anderem die Rede, von der Geißelung, welche der Kreuzigung als Vorstufe diente, hier dagegen von einer Strafe, welche den erbitterten Feinden Jesu nur angeboten und auf ihre Weigerung, sich damit zu begnügen, nicht ausgeführt wurde. Die Art und Weise dieser Strafe wird durch das Wort gar nicht ausgesagt; dieß bezeichnet nur den gelinderen Character derselben im Gegensatze gegen die Todesstrafe. παιδεύειν entspricht genau unserem: züchtigen. Es bezeichnet eine bloße Disciplinarstrafe. Die Schwäche, die Pilatus durch dieses Anerbieten verräth, zeigte seinen Gegnern deutlich genug, daß sie nur hartnäckig auf ihrer Forderung zu bestehen brauchten, um alles zu erhalten. So ist es bei allen Versuchen, die Pilatus anstellt, um Jesum zu retten. Sie sind immer nur nach der einen Seite geeignet, diesen Zweck zu erreichen, nach der andern müssen sie das grade Gegentheil befördern. So geht es immer, wenn man Erfüllung der Pflicht und Befriedigung der Selbstsucht mit einander verbinden will.

Matth. v. 15—18. Wir bemerkten schon, daß Marc. (v. 8) allein die Veranlassung berichtet, wodurch Pilatus auf diesen Rettungsversuch geleitet wurde. Indirect führt auf dieselbe auch die Erzählung bei Lucas. Denn zwischen dem παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω und der darauf folgenden Freigebung der Wahl zwischen Jesus und Barrabas muß nothwendig sich etwas ereignet haben, was den Pilatus veranlaßte, jenen ersteren Vorschlag, noch ehe auf denselben eine Antwort erfolgt war, fallen zu lassen und den zweiten zu thun. Nehmen wir den Marcus zu Hülfe, so ordnet sich alles vortrefflich. Pilatus hat die Obern des Volkes vor sich

berufen und ihnen, nachdem er ihre Anklage als grundlos bezeichnet, einen Vorschlag gemacht, durch dessen Annahme sie sich mit Ehren aus der Sache ziehen konnten. In demselben Momente wurde von dem versammelten Volke, das, in größerer Entfernung stehend, von den Verhandlungen mit den Volksobern nichts vernahm, die übliche Loslassung eines Gefangenen verlangt. Dieß Verlangen kam dem Pilatus grade zur rechten Zeit. Wurde Jesus von dem Volke freigebeten, so erhielten die Hohenpriester dieselbe Rechtfertigung, welche ihnen die Züchtigung gewährt haben würde. Denn es wurde immer nur ein als schuldig erkannter freigegeben, so daß auch dieser Vorschlag des Pilatus nicht von Versündigung frei war. Dann aber hoffte er auf den gesunden Sinn des Volkes, und das um so mehr, weil er wußte, daß die Priester Jesum aus Neid überantwortet hatten. Er hoffte an dem Volke einen Bundesgenossen gegen seine Obern zu erhalten, und um diesen Zweck um so sicherer zu erreichen, stellte er Jesum mit einem so schweren Verbrecher zusammen, wie Barrabas war. — Ueber die Sitte der Freilassung eines Gefangenen am Osterfeste, als Erinnerung an die Befreiung Israels aus dem Diensthause Aegypten, ist schon früher das Nöthige bemerkt worden. Aus dem *κατὰ τὴν ἑορτήν* des Matthäus darf man nicht schließen, daß das Passa *κατ' ἐξοχὴν ἡ ἑορτή* genannt worden sei, *ἡ ἑορτή* ist hier das früher genannte Fest; und ebensowenig aus dem *κατὰ δὲ ἑορτήν* des Marcus, daß die Sitte auch bei den andern Festen stattgefunden; das *καθ' ἑορτήν* ist unser: Fest für Fest, an jedem Feste, nämlich einem solchen, wie das jetzt vorhandene, was jeder bei der naheliegenden Bedeutung dieser Sitte gleich hinzudachte.

Matth. v. 16. Barrabas wird bei Johannes als *λῃστής* bezeichnet, bei Marcus und Lucas als Aufrührer und Mörder. Hierin mit Fritzsche einen Widerspruch finden kann nur derjenige, welcher den Josephus de bello Jud. nicht gelesen oder nicht in frischem Angedenken hat. Statt der vulgären Lesart bei Matthäus *λεγόμενον Βαραββᾶν* haben einige Handschriften *Ἰησοῦν λεγόμενον Βαραββᾶν*. Fritzsche und Olshausen erklären diese Lesart entschieden für die ursprüngliche und lesen

auch in v. 17 *Ἰησοῦν Βαραββᾶν*. Schon Origenes erwähnt sie als zu seiner Zeit vorhanden. Die inneren Gründe sprechen wenigstens scheinbar zu ihren Gunsten. Wie der Name Jesus ausgelassen werden konnte, erklärt sich leicht aus dem Anstoße, den man daran nahm, daß der Mörder den heiligen Namen mit dem Heilande gemeinschaftlich haben sollte, dagegen läßt es sich nicht so leicht erklären, wie der Name in den Text hineinkam, wenn er nicht ursprünglich darin stand. Dann bildet in v. 17 das *Ἰησοῦς Βαραββᾶς* und das *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* einen passenden Gegensatz. Ferner, führte der Aufrührer auch den Namen Jesus, so erklärt es sich um so leichter, wie Pilatus darauf kam, aus den zahlreichen Gefangenen ihn grade mit dem Heilande zusammenzustellen. Dennoch aber muß man entschiedenes Bedenken tragen, sich für diese Lesart zu entscheiden. Die inneren Gründe, welche für sie sprechen, würden nur dann Bedeutung haben, wenn sie in Bezug auf äußere Auctoritäten mit der anderen wenigstens ungefähr auf gleicher Linie stände. Dieß ist aber keineswegs der Fall. Nur drei Codices haben die Lesart *Ἰησοῦν Βαραββᾶν*. Da liegt nun die Vermuthung sehr nahe, daß das *Ἰησοῦν* seine Entstehung einem bloßen Schreibfehler verdanke, oder auch, daß dieser und jener Abschreiber aus dem näher bestimmenden Beisatze *τὸν λεγόμενον Χριστόν* in v. 17 schloß, daß der Mörder den Namen Jesus mit dem Heilande gemeinsam habe. Dagegen ist es ganz ohne alle Analogie, daß eine aus dogmatischem Interesse hervorgegangene Lesart die richtige aus fast allen Handschriften verdrängt habe. Der Grund aus dem Beisatze *τὸν λεγόμενον Χριστόν* verschwindet bei näherer Betrachtung. Aus Marc. v. 9 ersehen wir, daß dieser Beisatz nicht dazu dienen sollte, Jesus von Barrabas zu unterscheiden, oder überhaupt seine Person näher zu bestimmen, sondern daß Pilatus dadurch auf das Volk wirken wollte. Er wußte, wie theuer diesem sein Messias war, er dachte, es werde um dieser theuren Hoffnung willen auch gegen denjenigen sich mild gestimmt fühlen, der mit Recht oder mit Unrecht für den Träger derselben gehalten wurde, es werde wenigstens die schimpfliche Kreuzesstrafe von ihm entfernen, da die Schmach von Seiten der Heiden in *ihm* zugleich die Hoffnung

Israels traf. Wie sehr Pilatus von diesem ganz richtigen Gefühl durchdrungen war (hätte nicht Leidenschaft die Feinde Christi verblendet, so würden sie alles aufgeboten haben, die Sache nicht vor das Römische Forum zu bringen), geht schon daraus hervor, daß die Frage: „soll ich denn euern König kreuzigen" von ihm nach Johannes noch bei dem allerletzten Versuche, Jesum zu retten, ausgesprochen wurde. Zur Strafe dafür, daß die Juden diese Verbindung von Person und Sache nicht erkennen wollten, sprach er nachher dieselbe noch auf das bestimmteste in der Ueberschrift über dem Kreuze aus. Endlich, hätte der Mörder wirklich auch den Namen Jesu gehabt, wie käme es denn, daß keiner der anderen Evangelisten ihn also nennt? Wäre der Name bei Matthäus ursprünglich, so ließe sich namentlich erwarten, daß Marcus ihn herübergenommen, der sich in dem ganzen Abschnitte so genau an Matthäus anschließt. — Das *ἐν τῇ στάσει* des Marc. v. 7 darf nicht mit Fritzsche erklärt werden: bei dem bekannten Aufruhr. Denn eine größere Empörung war nicht vorgefallen, und eine kleinere konnte Marcus bei seinen nichtjüdischen Lesern nicht als bekannt voraussetzen. Der Sache nach ist vielmehr das *ἐν τῇ στάσει* ganz dasselbe, was das *διὰ στάσιν τινά* des Luc. in v. 19. Es ist unser: beim Aufruhr. Der Aufruhr steht im Gegensatze gegen alle andern Umstände, unter denen ein Mord begangen werden kann. Oder auch der bestimmte Artikel sieht auf *συστασιαστῶν* zurück, bei dem Aufruhr, durch den sie *συστασιάσται* wurden, bei ihrem Aufruhr. In v. 8 ist nach *ἤρξατο αἰτεῖσθαι* hinzuzudenken: *αὐτοῖς ποιεῖν*. Es fing an zu bitten, daß er thun sollte, wie er immer, d. h. an jedem Passa ihnen that.

Matth. v. 18. Das *ᾔδει γάρ* gibt den Grund der Appellation des Pilatus an das Volk an. Bei diesem hoffte er mehr auszurichten, weil der Grund der unnatürlichen Härte der Priester, die bei Marc. v. 10 allein genannt, und also als die Seele der Unternehmungen gegen Christum bezeichnet werden, der Neid, bei ihm nicht vorhanden, es daher den Eindrücken der Wahrheit offener war. In dieser Ansicht täuschte er sich zwar nicht ganz, er brachte aber eins nicht in Anschlag, den großen und fast unbedingten

Einfluß, den die öffentlich angestellten Diener der Religion über die Laien in Religionssachen so lange ausüben, als diese nicht durch den Geist Gottes mündig geworden. Dieser Einfluß hatte sich schon an den weltlichen Gliedern des hohen Rathes bewiesen, und er bewies sich auch hier.

V. 19. Der Grund, weshalb Matthäus diese Begebenheit erzählt, ist darin zu suchen, daß sie dazu diente, die Unschuld Jesu zu erweisen. Er erkennt in diesem Traume eine merkwürdige göttliche Fügung. Gott leitete bei der ganzen Verurtheilung Jesu vor dem hohen Rathe und vor Pilatus alles so, daß die vollkommenste Unschuld Jesu aufs mannigfachste bezeugt wurde. Jesus sollte verurtheilt werden, aber erst nachdem dieß geschehen. Die Frau des Pilatus hatte in der Nacht, vielleicht auch am frühen Morgen, als die Verhandlungen vor Pilatus schon begonnen hatten, einen beängstigenden Traum; lebhaft stellte es sich ihr dar, wie ihr Mann durch die Verurtheilung eines Gerechten die göttliche Rache über sich herbeizieht. Das bewirkt, daß sie mit aufmerksamem Blicke ihren Mann bei seinen Amtsgeschäften verfolgt. Sie erfährt, daß ihm eben die Entscheidung über einen schwer Angeklagten vorliegt. Die Beschreibung, die man von ihm macht, stimmt genau mit ihrem Traume überein, und daß derselbe zur Wahrheit geworden, daran kann sie umsoweniger zweifeln, da sie den Character der Ankläger, da sie wahrscheinlich auch Jesum aus dem Gerüchte kennt. In der Angst ihres Herzens schickt sie zu ihrem Manne, ihn zu warnen. Sie muß keine gewöhnliche Frau gewesen sein. Sie hat eine lebhafte Ueberzeugung von Gottes vergeltender Gerechtigkeit. Sie kennt die große Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten. Denn daß ὁ δίκαιος sich nicht auf die Gerechtigkeit der speciellen Sache, daß es sich hier, wie immer, auf die Gerechtigkeit der ganzen Person bezieht, liegt am Tage. Wir dürfen wohl annehmen, daß das bessere Selbst des Pilatus an ihr überhaupt einen Stützpunkt fand, daß dieß nicht das einzige Mal war, wo sie ihn ermahnte, in seinem irdischen Richteramte den himmlischen Richter zu scheuen. Unter dieser Voraussetzung mußte die Botschaft auf Pilatus einen besonders tiefen Eindruck machen. Spätere Schriftsteller, ein Malalas, Nicephorus u. A.

geben dieser Frau den Namen Procla oder Claudia Procula. Nicht ohne Schein ist die Vermuthung von Paulus, daß dieser Name aus irriger Auffassung einer Stelle in dem Evangelium Nicod. geflossen sei, C. 2: cogitante autem eo exsurgere de sede sua, matrona ipsius Pilati procul posita, misit ad eum dicens. — βῆμα ist der Gerichtsstuhl des Pilatus, welcher vor dem Prätorium unter freiem Himmel aufgerichtet wurde. Die Bemerkung, daß Pilatus beim Eingange der Botschaft grade auf dem Tribunal gesessen, erhält Licht aus Johannes, wonach Pilatus bei der Untersuchung bald auf dem Tribunal saß, bald stand und herumging, bald sich mit Jesu in das Prätorium begab. μηδέν σοι u. s. w.: mache dir mit ihm nichts zu schaffen, und nach dem Zusammenhange, thue ihm nichts zu leide.

V. 24. Er sah, daß er nichts ausrichtete, sondern daß im Gegentheil mehr Tumult entstand, seine Vorstellungen die Aufregung noch vermehrten. Die symbolische Handlung, welche Pilatus jetzt vornimmt, hat keinen Römischen, sondern einen Jüdischen Character. Zwar behauptet man, das Waschen der Hände als Zeichen der Unschuld sei ein so natürliches Symbol, daß es sich dem Pilatus ganz von selbst hätte darbieten müssen. Allein es ist doch merkwürdig, daß im Gesetze das Waschen der Hände grade denjenigen vorgeschrieben ist, welche sich von der Theilnahme an einem Morde reinigen und also die göttliche Rache von sich abwenden wollen, vgl. 5 Mos. 21, 6. 7. Die Worte des Pilatus spielen deutlich auf jene Stelle an. Man hat sich nun die Sache wohl so zu denken. Jener Jüdische Gebrauch konnte dem Pilatus nicht unbekannt sein; denn er fiel gradezu in das Gebiet seiner Praxis. Bei jeder Mordthat, deren Urheber unbekannt war, mußte die Obrigkeit der Stadt, in deren Nähe der Mord vorgefallen, feierlich ihre Unschuld daran und ihren Abscheu erklären, damit also die Schuld aufhörte, Gemeinschuld zu sein und auf ihren eigentlichen Urheber zurückfiel. Pilatus nun wählte absichtlich grade diese Jüdische Form, da er ja auf Juden wirken, auf sie einen tiefen Eindruck machen wollte, dessen, wie es schien, die alte geheiligte Sitte nicht verfehlen konnte. Aber auch hier betrog er sich. Indem er seine Unschuld an dem Morde erklärte, sagte er ja

zugleich indirect, daß er bereit sei, ihnen nachzugeben, und nur diese Seite wurde von der Leidenschaft ins Auge gefaßt.

Die Antwort des Volkes, v. 25, ist ebenfalls aus dem Deuteronomium entnommen, und zwar aus C. 19, 10: „Und nicht soll vergossen werden unschuldiges Blut inmitten deines Landes, was der Herr dein Gott dir gibt zum Erbe, sonst kommt Blutschuld über dich", mag nun die Beziehung aus einer unbewußten Reminiscenz hervorgehen, oder mag sie absichtlich und bewußt sein, s. v. a.: dieß Blut wollen wir gern auf uns nehmen, es ist nicht das unschuldige, vor dessen Vergießung nachdrücklich im Gesetze gewarnt wird. Es ist offenbar, daß Matthäus diese Worte anführt, weil sie eine unbewußte Weissagung enthielten, weil das Volk selbst dadurch die ganze Schuld des Todes Christi auf sich nahm und also zugleich das unsägliche Leiden, welches es in Folge dieser unsäglichen Schuld traf. Olshausen hat ganz das Richtige verfehlt, wenn er bemerkt, das Volk habe in dem Fluche sich bewußtlos den Segen gewünscht; denn während Abels Blut um Rache schreie, rufe Christi Blut um Vergebung. Wäre dieser Gegensatz ein richtiger, wie erklärte sich dann wohl der Fluch, welcher in Folge des Todes Christi die Juden wirklich traf? Christi Blut schreit um Vergebung nur für die Bußfertigen: für seine Mörder und für diejenigen, welche durch Theilnahme an ihrer Gesinnung sich der Nationalschuld theilhaftig machen, schreit es um Rache. Das Aas war nun vorhanden; das Glaubensauge schaute auch schon die Adler. Mit der sententia finalis über Jesum wurde zugleich das Endurtheil über Juda gesprochen. Welch eine große Warnung hierin liegt, das deutet Bengel an: uno aliquid momento suscipi potest, quod per totam vitam immo vero aeternum luendum tibi sit.

V. 26. Das παρέδωκεν ist, wie die Vergleichung des Johannes zeigt, nach dem das förmlich ausgesprochene Todesurtheil erst später erfolgte, von thatsächlicher Ueberantwortung zu verstehen, wie sie eben durch die Geißelung geschah. Die förmliche Verurtheilung hat Matthäus nachher übergegangen, weil sie eben bloße Form war. Den Grund, warum Pilatus sie noch aufschob, lernen wir aus Johannes kennen. Er wollte noch einen Versuch

machen, die Strafe in der Mitte ihres Laufes aufzuhalten, und wollte also der Verlegenheit vorbeugen, ein förmlich ausgesprochenes Todesurtheil zurücknehmen zu müssen, in die er gerathen mußte, falls dieser letzte Versuch gelang. Aus diesen Bemerkungen erhellt, wie unrichtig von mehreren behauptet wird, Matthäus und Marcus verlegen beide ungenau die Geißelung und Verspottung Christi nach der Verurtheilung. In gewissem Sinne thun sie dieß allerdings, aber in demselben thut es auch Johannes. Die thatsächliche Verurtheilung wird auch von ihm als der Geißelung und Verspottung vorangegangen vorausgesetzt. Die Geißelung nämlich (Matthäus und Marcus: φραγελλώσας, das lateinische flagellare, Johannes dagegen das griech.: ἐμαστίγωσε) ging bei den Römern der Kreuzigung voran, vgl. Liv. 33, 36, Joseph. de bello Jud. V, 11, 1, Hieron. zu Matth. 27 u. A. Sie hatte gewissermaßen eine symbolische Bedeutung. Die Geißelung war eine beschimpfende Strafe; sie durfte über Freie nicht verhängt werden. Die Kreuzesstrafe war nur für Sklaven bestimmt. Wenn Freie zu ihr verurtheilt wurden, so wurden sie vorher durch die Geißelung erniedrigt zu Sklaven. So konnte also die Geißelung nur in Folge der schon geschehenen Verurtheilung eintreten, wenn diese gleich aus dem schon angegebenen Grunde noch nicht förmlich und feierlich ausgesprochen war. Der Spott der Krieger setzt wieder die Geißelung voraus, durch welche der Verurtheilte außerhalb des Gesetzes gestellt und jedem Muthwillen überlassen wurde. Die Geißelung war übrigens sehr schmerzlich. Die Verurtheilten wurden ganz ausgezogen, an eine Säule gebunden und dann mit Geißeln so lange geschlagen, bis das Blut hervorströmte, vgl. Lampe zu Joh. 19, 1. Pilatus tröstete sich in Bezug auf diese Grausamkeit mit der Hoffnung, dadurch vielleicht noch Jesum vom Tode zu befreien. Aber das non facienda sunt mala ut eveniant bona bestätigte sich auch hier. Das Böse geschah; das Gute daraus hervorgehen zu lassen, stand nicht in seiner Hand.

V. 27. Sie nahmen ihn in das Prätorium. Die Geißelung war außerhalb des Prätoriums, vor dem Tribunal vorgenommen worden, wahrscheinlich weil Pilatus hoffte, die Leidenschaft des Volkes durch das von ihm angeschaute Leiden Christi zu befriedigen

und sein Mitleid rege zu machen. Pilatus ließ dem Spotte der Soldaten freien Lauf, theils weil dieselben durch die von ihm gebotene Geißelung ein Recht dazu erhalten hatten, theils weil er, je tiefer Jesus erniedrigt wurde, desto mehr hoffen durfte, auf das Mitleid des Volkes wirken zu können. — „Sie versammelten gegen ihn" u. s. w. auch diejenigen, welche nichts bei der Sache zu thun hatten. Der Heiland sollte ihnen allen einen fröhlichen Tag machen, und je größer die Gesellschaft, desto größer die Lust.

V. 28 ff. Statt ἐκδύσαντες in v. 28 haben mehrere Handschriften fälschlich ἐνδύσαντες. Alles zielt dahin, die königliche Würde Jesu zu verspotten. Statt der goldnen Krone mit Edelsteinen geschmückt, wie sie irdische Könige, statt der Lorbeerkrone, wie sie Sieger trugen, wird der Herr mit einer Dornenkrone geschmückt, um anzudeuten, daß ihm seine unscheinbare und weltlich nichtige Herrschaft theuer zu stehen komme. Diese Andeutung stimmt mit der Wahrheit überein, und eben deshalb ist die Dornenkrone ein so bedeutsames Symbol geworden. — Statt des Königsmantels geben sie ihm ein altes abgelegtes Herrscherkleid, — wahrscheinlich denselben Mantel, mit dem Jesus von Herodes zu Pilatus gesandt und der noch zur Hand war, vgl. Luc. 23, 11, — um seiner Armuth und Niedrigkeit zu spotten, auch hier wider Willen der Wahrheit Zeugniß gebend. Als arm und elend war ja der König Israels schon von den Propheten des A. B., namentlich von Sach. C. 9, 9: siehe dein König kommt dir elend u. s. w., bezeichnet worden. Weltliche Niedrigkeit neben göttlicher Hoheit, das war ein nothwendiges Merkmal des Knechtes Gottes. κοκκίνην, carmesinfarben, in Matthäus ist die genauere Bezeichnung der Farbe, Marcus und Johannes bezeichnen das Kleid als purpurn, in der allgemeinen Bedeutung des Wortes, nach der es auch das Scharlachrothe umfaßt. — Dann geben sie ihm statt des Scepters ein Rohr in die Hand, — ἐπὶ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ, eigentlich: auf seine Rechte, auf die flache Hand; die Lesart ἐν τῇ δεξιᾷ ist nur aus Mißverstand hervorgegangen und paßt nicht zu ἐπέθηκαν — um die Ohnmacht seiner Herrschaft anzudeuten. Es scheint, daß der Heiland das Rohr nicht annahm. Poterat, bemerkt Lampe, absque laesione decentiae suae indigna

pati sed non agere. Nun nahmen sie das Rohr und schlugen ihn damit aufs Haupt. — Zur Erklärung der Rohheit der Soldaten muß ins Auge gefaßt werden, daß sie in Jesu das ihnen verhaßte Jüdische Volk verspotten wollten, das ungeachtet seiner Ohnmacht und Niedrigkeit so hohe Ansprüche machte und so hohe Erwartungen von der Zukunft hegte, sich als den zukünftigen Herrscher der Heidenwelt betrachtete. Hätten sie nicht in Jesu den Repräsentanten der Juden gesehen, so würde sich in ihnen wohl das Mitleid geregt haben. Sie nennen ihn der Juden König, ohne irgend anzudeuten, daß er sich bloß dafür ausgegeben. Hier fing schon an sich zu zeigen, wie thöricht die Volksobern in der Verblendung der Leidenschaft gehandelt hatten. Der Spott der Römischen Soldaten, sofern er in Christo gegen sie gerichtet war, war ganz gerecht.

Jetzt fügt sich der dem Johannes ganz eigenthümliche Abschnitt C. 19, 4—16 ein. Daß die Soldaten nicht etwa wider Willen des Pilatus und wahrscheinlich in seiner Gegenwart Jesum verspottet hatten, geht daraus hervor, daß er ihn mit Dornenkrone und Purpurmantel dem Volke vorstellt. — Bei den einleitenden Worten des Pilatus in v. 4 fragt es sich, wie das Herausführen Jesu als Beweis betrachtet werden kann, daß Pilatus keine Schuld an ihm findet. Die Antwort ist: Wird auf den Zweck der Herausführung geachtet, welcher kein anderer war, als der, das Volk zur Aenderung seines Sinnes zu bewegen, so zeigt sich, daß sie eine thatsächliche Erklärung der Schuldlosigkeit Jesu war. Hätte ihn Pilatus für schuldig gehalten, so würde er ihn nicht noch einmal dem Volke vorgestellt haben. Also s. v. a.: ich komme noch einmal mit ihm heraus, damit ihr aus diesem neuen Versuche, euch anderes Sinnes zu machen, ersehet, daß ich keine Schuld an ihm finde. — Das ἴδε ὁ ἄνθρωπος, v. 5, womit Pilatus Jesum den Juden vorstellt, ist als Ausdruck des eignen tiefsten Mitleidens zu betrachten, der das harte Herz der Feinde Jesu rühren, ihr Mitleid rege machen soll. Die himmlische Hoheit muß bei dem Manne der Schmerzen durch die tiefste irdische Niedrigkeit hindurch geleuchtet haben, sonst würde Pilatus, an den Anblick des Elendes gewöhnt, nicht so tief dadurch ergriffen

worden sein. In dieser Verbindung aber übte es über ihn unwiderstehliche Gewalt, so sehr, daß er sich nicht denken kann, daß auch die verhärtetsten Gemüther dieser Gewalt widerstehen können. Allein er täuscht sich, weil er die Abgründe der Bosheit nicht kennt, die sich bei denen eröffnen, die ihr ganzes Leben in Beziehung zur Religion gesetzt haben, ohne sie zur unbedingten Herrschaft gelangen zu lassen. — Die Worte heißen eigentlich: sehet da der Mensch, für: sehet einmal diesen Menschen an, vgl. das: siehe da euer König, v. 15. Da aber Pilatus ihnen den Menschen in Bezug auf sein Elend vorstellt, so ist der Sache nach Luthers: sehet welch ein Mensch, ganz richtig: siehe da dieser Mensch, der kein Mensch mehr ist. In Ps. 22 sagt der leidende Gerechte: ich bin ein Wurm und kein Mensch. In Jes. 52, 14; 53, 3 wird der Knecht Gottes als ein solcher bezeichnet, dessen Gestalt und Ansehen also entstellt war, daß er nicht mehr unter die Menschen gehörte. Die Erfüllung dieser Weissagungen wurde jetzt an Christo geschaut. Man wird aber nicht bei dem Elend allein stehen bleiben dürfen. Er stellt ihnen Christus in seinem tiefsten Elend vor Augen, und dabei leuchtend von Unschuld und Gerechtigkeit, also s. v. a.: sehet da diesen Menschen in seiner unschuldsvollen und imponirenden Leidensgestalt.

V. 6. Die Hohenpriester und ihre Diener rufen: kreuzige, kreuzige ihn. Pilatus wollte die Strafe in ihrem Laufe aufhalten; sie verlangen, daß er ihr den natürlichen Lauf lasse, daß er das thatsächliche Versprechen der Kreuzigung erfülle, was er durch die Geißelung gegeben. — Die Antwort des Pilatus: nehmet ihr ihn hin u. s. w. ist als Ausdruck des Unwillens aufzufassen, da ja Pilatus wohl wußte, daß die Kreuzesstrafe eine den Römern eigenthümliche und ganz gegen die Jüdische Sitte war, und daß die Verhängung der Todesstrafe überhaupt außerhalb des Bereiches der Jüdischen Obern lag. Die Volksobern verfuhren so, als ob der Römische Procurator in ihrer Gewalt wäre. Pilatus sagt, er wolle nicht ihr Diener und Werkzeug ihrer Ungerechtigkeit sein. Wollten sie durchaus Jesum kreuzigen, so sollten sie's aus eigner Macht und auf eigne Verantwortung thun, was sie nicht konnten und nicht wollten.

V. 7. So trotzig Pilatus antwortete, so wissen die Obern der Juden doch nur zu gut, wie verzagt er ist. Schon in der Gereiztheit, mit der er die letzten Worte gesprochen, erblicken sie ein Zeichen ihres Sieges. Sie wagen es also, sich ganz offen auf den Standpunkt zu stellen, dessen versteckte Einnahme ihnen Pilatus eben vorgeworfen, ihm gradezu zu erklären, daß er in diesem Falle allerdings nur ihr Werkzeug sei, nicht zu untersuchen, sondern nur zu bestätigen und auszuführen habe. Daß sie hier über ihre Befugnisse hinausgehen, daß sie nicht etwa, wie Lücke annimmt, über religiöse Verbrechen allein zu entscheiden, und der Landpfleger nur ihr Urtheil zu unterschreiben hatte, das geht aus der ganzen frühern Verhandlung, aus ihren Versuchen hervor, eine politische Anklage mühsam zu begründen, das aus dem folgenden Sträuben des Pilatus, das aus dem ganz unbedingten Römischen Rechtssatze, daß Niemand vor Römischer Obrigkeit indicta causa verurtheilt werden solle, ein Satz, auf den fußend Pilatus schon zu Anfang ihr gleiches Begehren mit den Worten zurückgewiesen hatte: „so nehmet ihr ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetze". — Absichtlich nennen die Juden das specielle Gesetz nicht, welches Jesus zum Tode verurtheilte. Dieß wäre dem Pilatus zu viel eingeräumt. Sie meinen aber das Gesetz über die Gotteslästerer, 3 Mos. 24, 16, dasselbe, auf dessen Grund er schon vor ihrem Forum verurtheilt worden. Wie bei der Anklage der Volksaufregung, so tragen sie auch hier ihr eigenes Verbrechen auf Jesum über. Das Wesen der Gotteslästerung ist das Herabziehen des göttlichen Wesens in das Gebiet der Sünde. Wie ließ sich wohl ein höherer Grad dieses Verbrechens denken, als der, daß sie Gottes Sohn zum Verbrecher machten und zugleich das Zeugniß des heiligen Geistes in ihnen Lügen straften. Daß die Anklage dem Pilatus völlig neu war, zeigt das Folgende, und ihre Verschiedenheit von der bisherigen geht auch aus der alleinigen Beziehung auf das Jüdische Gesetz hervor, während sie bisher sich bemüht hatten, Jesus als strafbar nach Römischem Rechte darzustellen.

V. 8. Das μᾶλλον ἐφοβήθη ist nicht mit Bengel zu erklären durch: non assensus est Judaeis de interimendo

Jesu, sed potius timuit ne peccaret in filium dei, sondern es sagt, daß Pilatus bei dieser Rede, als er diese neue Anklage Christi, als des Sohnes Gottes hörte, in noch größere Furcht gerieth, als bei der frühern. Bei dieser nämlich durfte er im schlimmsten Falle nur fürchten, unschuldiges Menschenblut zu vergießen, hier aber wurde ihm die Aussicht eröffnet, auf eine unendlich schwerere Verschuldung; er sah sich in der Gefahr, ein θεόμαχος im eigentlichsten Sinne zu werden. Die Schrift empfiehlt die Gastfreundschaft auf den Grund hin, daß durch diese ohne ihr Wissen einige Engel beherbergt haben. Es gibt für den irdischen Richter keine stärkere Mahnung zur Gerechtigkeit, als daß durch Verletzung derselben der Sohn Gottes zum Tode verurtheilt worden. Daß Pilatus nicht ohne weiteres die Realität der Aussage Jesu von seiner Person verwirft, vielmehr tief ergriffen wird, als er hört, daß Jesus sich für den Sohn Gottes erklärt habe, das erklärt sich auf der einen Seite aus seiner Theilnahme an der heidnischen religiösen Vorstellung. Wie geneigt die Heiden waren, im Gegensatze gegen die starre Scheidung des Himmlischen und Irdischen in dem späteren entarteten Judenthum Erscheinungen des Göttlichen in irdischer Verhüllung anzuerkennen, das zeigt das Beispiel des Nebukadnezar, Dan. 3, 25, und die Begebenheit zu Lystra, Apg. 14. Auf der andern Seite aber muß zur Erklärung die ganze göttliche Persönlichkeit des Erlösers hinzugenommen werden. Wie wäre es wohl ohne den gewaltigen Eindruck derselben möglich gewesen, daß grade hier der schon längst aus des Zweiflers Gemüthe entfernte Volksglaube bei ihm wieder lebendig wurde, wo das Aeußere auch dem heidnisch Gläubigsten so gar keinen Anknüpfungspunkt darbot, hier, bei dem Mitgliede des verachteten Volkes, verhöhnt, gemißhandelt, in die tiefste Gemeinheit herabgezogen, zertreten wie ein Wurm im Staube.

V. 9. Um die neue Spur ruhiger verfolgen zu können, nimmt Pilatus Jesum wieder mit sich in das Prätorium. Die Frage: woher bist du? kann nicht auf die irdische Heimath Christi bezogen werden. Ob Christus hier oder dort, in Galiläa oder in Judäa geboren worden, das that nichts zur Sache. Auch geht aus der Sendung Christi an Herodes hervor, daß dieser Punkt schon früher

ins Reine gebracht worden war. Der Gegensatz ist vielmehr der des Himmels und der Erde, und diese Frage liefert einen neuen Beweis, daß es sich hier um die Sohnschaft Gottes im vollen und eigentlichen Sinne handelte. — Jesus antwortete ihm nicht. Er wußte, daß Pilatus doch keine Kraft hatte, seiner bessern Ueberzeugung zu folgen, wußte, daß die rechte Einsicht in sein göttliches Wesen Grundlagen voraussetzte, welche bei Pilatus nicht vorhanden waren, und endlich, das Schweigen war eine wirksamere Antwort als die bloße Behauptung seines himmlischen Ursprungs. Er zeigte dadurch, daß er es nicht für einen Raub hielt Gottes Sohn zu sein. Eingebildete und angemaßte Würde ist wortreich; wahre Würde läßt, wenn sie in Zweifel gezogen wird, die Sache für sich sprechen, und diese sprach hier so laut, daß, wer unfähig war, durch sie überzeugt zu werden, auch durch das Wort nicht überzeugt werden konnte. Dieß Schweigen Jesu ist auch für uns ebenso bedeutend, als seine ausdrückliche Bejahung vor dem hohen Rathe. „Gewiß ist — bemerkt Lücke — daß der, in dessen Munde kein Betrug erfunden wurde, wäre er ein bloßer Mensch gewesen, in diesem Augenblicke ehrlich erklärt haben würde, er sei ein Mensch. So zeugt auch das Schweigen des Erlösers für seinen göttlichen Ursprung.“ Erklärt sich aber der Heiland hier durch sein Schweigen für Gottes Sohn im eigentlichsten Sinne, wie früher durch sein Reden, so stellt sich uns die Alternative, entweder er war dieß wirklich, oder die Juden hatten Recht, wenn sie ihn als Gotteslästerer zum Tode verurtheilten. Ein Tertium ist nicht vorhanden, da die Geistesklarheit Jesu jeden Verdacht bodenloser Schwärmerei beseitigt, die Einbildung Gott oder Gottes Sohn zu sein, findet sich nur bei Verrückten im eigentlichsten Sinne, was ganz natürlich ist, wenn man bedenkt, was dieß heißt, wie fern solcher Wahn dem armen hinfälligen Menschen liegt. Diese Alternative ist der Tod des Rationalismus, des vornehmen nicht weniger, wie des gemeinen, wie schon die mannigfachen vergeblichen Versuche zeigen, sich von ihr zu befreien, die Unlust sich auf diesen Punkt einzulassen. Das juste milieu, was sich zwischen Anbetung und zwischen Haß und Verachtung eindrängen will, verdankt nur der Neigung seine Entstehung und kann daher nicht

von Dauer sein, da die Wahrheit zuletzt immer den Sieg über die Neigung behält. Entweder Christ im vollen Sinne, oder Jude, Feind Christi im vollen Sinne; hat man sich diese Alternative recht zum Bewußtsein gebracht, so muß sich der Eifer in Untersuchung der Wahrheit unendlich steigern. Daß er diesen Eifer ertödtet, ist ein großer Nachtheil des vornehmeren, Haseschen Rationalismus, wie jeder die Gegensätze abstumpfenden, übertünchenden Halbheit.

V. 10. 11. In der Anrede des Pilatus liegt ein indirecter Widerspruch gegen die Gottessohnschaft Christi. War Christus Gottes Sohn, wie konnte Pilatus sich dann einbilden, daß er unbedingte Gewalt über ihn habe, eine Einbildung, die schon bei einem gewöhnlichen Menschen thöricht wäre. Auf die Frage hatte Jesus geschwiegen; die Läugnung kann er nicht ungerügt lassen. Sein Richter, erklärt er, ist bei aller scheinbaren Selbständigkeit nur Werkzeug; Gott ist es, der ihn dem Tode überliefert. Die Thatsache seiner Abhängigkeit kann also nicht als Instanz gegen seinen himmlischen Ursprung dienen. Diese Abhängigkeit ist nur eine scheinbare; tiefer betrachtet ist der scheinbar Selbständige selbst der Abhängige. Christus führt mit vollem Bewußtsein und freier Zustimmung den Willen des Vaters aus; Pilatus dient dem Höchsten wie ein Knecht, der des Herrn Willen nicht weiß. — Schwierig ist das Verhältniß des mit *διὰ τοῦτο* angefügten Satzes zu dem vorhergehenden. Keine Berücksichtigung verdient die Meinung Kuinoels u. A., *διὰ τοῦτο* sei hier mera transeundi formula. Welcher vernünftige Mensch sagt wohl darum, wenn er nichts sagen will? Die abgeschmackten Erklärungen derjenigen, welche das *ἄνωθεν* in anderer Bedeutung nehmen, höheren Ortes, entweder vom Synedrium oder vom Römischen Kaiser, sind schon von Lücke hinreichend widerlegt worden. Auch diejenigen verdienen gar keine Berücksichtigung, welche diesen oder jenen im Texte gar nicht angedeuteten Zwischengedanken ergänzen, sich darauf berufend, daß Johannes wahrscheinlich bloß Anfang und Schluß gehört habe. Wie gedankenlos wäre es nicht, wenn er alsdann das sich auf die Mitte beziehende *διὰ τοῦτο* beibehalten hätte! Es ist kaum begreiflich, warum man nicht lieber,

als man solche Erklärungen wagt, die Stelle als unerklärlich aufgibt. — Die Worte διὰ τοῦτο u. s. w. enthalten einen Nebengedanken, eine andere Folge, die der Herr aus dem Satze ableitet, daß Pilatus keine Gewalt über ihn habe, wenn sie ihm nicht von oben gegeben wäre, ein Satz, der zunächst und hauptsächlich die schon entwickelte Beziehung hatte. Was Christus zu Pilatus sagt: „Du würdest keine Gewalt gegen mich haben, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre", das würde er kaum so vor den Mitgliedern des hohen Rathes gesagt haben. Jede That kann von doppelter Seite aus betrachtet werden, entweder in Bezug auf ihre göttliche, oder in Bezug auf ihre menschliche Causalität, und welche Seite mehr hervorzuheben ist, das richtet sich immer nach dem Grade der menschlichen Zurechnungsfähigkeit, dem Antheil, den der menschliche Wille daran hat. Zu einem vorsätzlichen Mörder wird z. B. Niemand sagen, womit er einen solchen tröstet, der aus Unvorsichtigkeit einen Todschlag begangen, seine That sei Gottes Schickung, obgleich sie dieß allerdings ist. Bei dem Verfahren des Pilatus nun kommt die göttliche Causalität mehr in Betracht als die menschliche. Die Gewalt der Umstände besiegte ihn, er hatte die Sache nicht aufgesucht, sondern er hätte sich ihr gern entzogen, ihm waren die göttlichen Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit nicht in ihrem ganzen Umfange dargeboten; er kannte nicht die Verheißung; in ihm hatte der Geist Gottes vor jener großen Entscheidung noch nicht seine volle Kraft entfaltet. Deshalb war er noch nicht frei von aller Zurechnungsfähigkeit; ein Zustand absoluter Unfreiheit läßt sich überhaupt nicht denken, ohne Gott zum Urheber der Sünde zu machen; so gewiß es ist, daß Gott ihn in die Versuchung führte, so gewiß ist es auch, daß er ihm zu gleicher Zeit die Kraft darbot, sie zu bestehen. Aber das steht doch fest, daß seine Sünde geringer war, wie die der Obern des Bundesvolkes, die sich zur Sünde drängten, die ihr Herz absichtlich gegen die Wahrheit verstockten. Aus diesen Bemerkungen wird das διὰ τοῦτο klar. Deine Macht über mich ist eine gegebene, so sehr, daß du mehr oder weniger als willenloses Werkzeug zur Sache gekommen bist, du weißt selbst nicht wie, und dieser Umstand, so wie er die Schlüsse abschneidet, die du

aus dieser deiner Macht zu ziehen geneigt bist, so dient er dir auch zur Entschuldigung. Uebrigens enthält das διὰ τοῦτο u. s. w. wie schon bemerkt, nur einen Nebengedanken; der Hauptgedanke ist die Verwahrung gegen die Schlüsse, welche aus der Macht des Pilatus zum Nachtheile der göttlichen Würde Jesu gezogen werden konnten. ὁ παραδιδούς ist zunächst Kaiphas, dieser aber nicht als Individuum, sondern als Repräsentant des ganzen hohen Rathes, des ganzen Jüdischen Volkes.

V. 12. Pilatus hatte schon früher darnach getrachtet, Jesus freizusprechen; aber von nun an, ἐκ τούτου, nach dieser Antwort Christi, die ihn lebhaft ahnen ließ, mit wem er es zu thun hatte, wurde dieß Streben so ernstlich, daß das frühere dagegen gar nicht in Betracht kam. Was die Juden zur Wuth entflammt hatte, daß Jesus sich für den Sohn Gottes erklärte, das ist für ihn grade ein Motiv, alles zu seiner Rettung aufzubieten. Er war entschlossen, Jesus um jeden Preis zu befreien, nur nicht um den seiner eigenen Existenz. Wie er grade diese gefährde, darauf machten ihn die schlauen Juden aufmerksam. Da sie mit den sachlichen Gründen nichts ausrichten können, so gebrauchen sie ein argumentum ad hominem. — Jetzt war die Sache auf einen Punkt gekommen, wo jede fernere göttliche Einwirkung unnöthig war. Jesus sollte verurtheilt werden, aber erst dann, wenn die Nichtigkeit der gegen ihn erhobenen Anklagen klar ans Licht getreten, wenn die Bosheit seiner Ankläger und die Schwäche des Pilatus als Grund der Verurtheilung offen zu Tage lagen. — Bei dem argwöhnischen Tiberius genügte schon der geringste Schein des Verdachtes der Treulosigkeit. Tacitus sagt von seiner Zeit, Annal. 3, 38: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat. Der Satz, den die Juden aufstellen: jeder, der sich zum Könige macht, widerspricht dem Kaiser, wurde, so falsch er auch in sich war, doch gewiß von dem Kaiser als richtig anerkannt. Amicus Caesaris war ein Römischer Ehrentitel, den die praesides und praefecti der Provinzen nach wohlgeführtem Amte erhielten. Dieser Titel zeigt, was in den Augen der Kaiser das höchste Verdienst, zugleich auch was in ihren Augen das höchste Verbrechen war. Besser hundert Unschuldige verurtheilen,

als einen frei ausgehen lassen, der wirklich der Majestät des Kaisers auf irgend eine Weise zu nahe getreten. Die Juden gaben nicht undeutlich zu verstehen, daß sie die ganze Sache an den Kaiser bringen werden; bei der Gelegenheit mußte auch manches andere zur Sprache kommen, was dem Pilatus nicht angenehm war. So ging also in Pilatus, als er diese Worte vernahm, eine große Veränderung vor. Er will lieber Unrecht thun, als Unrecht leiden. — Wie die Selbstsucht zugleich Thorheit ist, so gewiß als ein Gott im Himmel, der die Herzen lenkt wie Wasserbäche, das zeigt recht deutlich die folgende Geschichte des Pilatus. Er wurde später seines Amtes entsetzt und nach Gallien ins Exil verwiesen wegen der großen Bedrückungen und Mißhandlungen, die er sich erlaubt, Josephus 18, 4. Tacitus Ann. 15, 44.

V. 13. Pilatus setzte sich nun auf den Richtstuhl, um das feierliche Urtheil zu sprechen. Da Johannes zu diesem welthistorischen Momente gekommen, ist ihm alles wichtig. Er bezeichnet die Oertlichkeit mit den beiden Namen, dem Griechischen und dem Hebräischen oder Aramäischen und gibt Tag und Stunde an. *βῆμα* ist ein Platz, der auf Stufen erstiegen wird, eine Bühne. Der außerhalb des Prätoriums liegende Ort, wo diese Bühne stand, hieß auf Chaldäisch Gabbatha, eigentlich Hügel, das Hebräische גבעה. (Die Stadt, welche auf Hebräisch Gibea heißt, kommt in einer ganzen Reihe von Stellen des Josephus unter dem Namen Gabatha vor.) Die Höhe des Ortes wies darauf hin, daß dem Gerichtsspruche unbedingte Unterwerfung gebühre. Der Griechische Name war *λιθόστρωτον*, ein mosaikartiges Pflaster. Den Apparat zu einem solchen pflegten die Römischen Prätoren und Procuratoren in die Provinzen mitzunehmen. Die Zierlichkeit des Pflasters wies, im Einklange mit der Höhe des Ortes auf die Würde des Gerichtes hin. Die nähere Bestimmung gibt das vorhergehende *ἐπὶ τοῦ βήματος*. Die Namen sind nur scheinbar allgemein, sie galten, so wie sie hier stehen nur, wenn man sich in der Umgebung des *βῆμα* befand.

V. 14. Ueber *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* ist schon früher das Nöthige bemerkt worden. Diese Bemerkung, so wie die folgende Stundenangabe sollen dazu dienen, darauf aufmerksam zu machen,

daß man Grund hatte, die Entscheidung so viel als möglich zu beschleunigen. Schon war die Rüstzeit auf den Sabbath, der dadurch eine besondere Heiligkeit hatte, daß er in das Osterfest fiel, angebrochen, schon war ein großer Theil des Tages vorbei, und doch sollte noch an demselben Tage das Urtheil ausgeführt werden, aus dem schon früher angegebenen Grunde. Wir haben schon gezeigt, daß den Juden eben so viel daran lag, daß Christus am ersten Passatage sterbe, wie Christo selbst. — Das ἕκτη macht einige Schwierigkeit. Denn nach Marc. 15, 25 begann die Kreuzigung schon um die dritte Stunde, und auch nach Matthäus und Lucas hing der Heiland um die sechste Stunde schon einige Zeit am Kreuze. Die richtige Lösung ist ohne Zweifel folgende. Ungefähr wie wir den Tag in frühmorgens, Vormittag, Nachmittag und Abend, so theilten ihn die Juden in Zeiträume von drei zu drei Stunden. Dieß bemerkt Maimonides (bei Lampe) ausdrücklich, und was noch weit entscheidender ist, es folgt aus den Evangelisten selbst. Wie anders als so erklärte es sich wohl, daß in der Geschichte der Kreuzigung grade die dritte, die sechste und die neunte Stunde vorkommen. Kam es nun nicht auf die Minute an, sondern wollte man die Zeit nur ungefähr bezeichnen, so rechnete man die Zeit von $7\frac{1}{2}$ Uhr bis $10\frac{1}{2}$ zur dritten, die Zeit von $10\frac{1}{2}$—$1\frac{1}{2}$ zur sechsten Stunde. Fiel nun eine Begebenheit grade in die Mitte, so konnte sie gleich gut der dritten und der sechsten Stunde zugetheilt werden. Gewöhnlich fügte man, um zu bezeichnen, daß die angegebenen Stunden hier nur als Repräsentanten des ganzen sie umgebenden Zeitraumes in Betracht kommen, das ὡσεί hinzu. Dieß thut hier Johannes ausdrücklich in Bezug auf die sechste, Marcus in Bezug auf die dritte, und ebenso Lucas in v. 44 in Bezug auf die sechste Stunde. Dadurch rücken die Zeitangaben ganz von selbst zusammen. Es war gegen 10—$10\frac{1}{2}$ als das entscheidende Urtheil des Pilatus und nun auch sogleich in tumultuarischer Eile die Abführung zur Kreuzigung erfolgte. Die Angabe des Johannes darf nicht isolirt werden, man soll sie nach seiner Absicht mit der seiner Vorgänger combiniren. Thut man dieß, so ergibt sich das Resultat, daß der Urtheilsspruch des Pilatus und die Abführung Jesu zur

Kreuzigung in die Mitte fällt zwischen die dritte und sechste Stunde.

V. 15. Das ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν ist der Sache nach schon früher erläutert worden. Pilatus macht die Juden darauf aufmerksam, daß sie in Jesu ihren König kreuzigten. Er war nicht abgeneigt zu glauben, daß der Heiland dieß wirklich sei, auf jeden Fall überzeugt, daß sie keinen andern zu erwarten hatten, und so kann er es sich gar nicht denken, wie sie in Christo zugleich ihre Hoffnung ans Kreuz schlagen wollen. — Das tolle, tolle der Juden zeigt, daß sie Jesum für ein öffentlich κάθαρμα halten, unwürdig länger das Licht zu sehen. Angespielt wird auf das Mosaische: Die Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke, oder auch und noch mehr: Du sollst austilgen den Bösen aus deiner Mitte 5 Mos. 13, 5 u. s. w. Dieser Pflicht glaubten die Juden zu genügen. Das σταύρωσον bezeichnet die Form, in der die Wegschaffung vollzogen werden sollte. Die Juden hatten mehrere Ursachen auf die Kreuzesstrafe zu dringen. Diese hatte am meisten Aehnlichkeit mit der im Gesetze bestimmten Strafe der Gotteslästerung. Die Gotteslästerer, wie alle zum Tode verurtheilten Missethäter, wurden erst gesteinigt, und dann ans Holz gehängt, 5 Mos. 21, 22. Die ursprüngliche Römische Schmach der Kreuzesstrafe wurde noch sehr vermehrt durch diese übertragene Jüdische. Die Juden wissen Jesum nicht stärker zu lästern, als daß sie ihn den Gehängten תלה nennen. Nach dem Gesetze ruhte auf dem Gehängten der Fluch, 5 Mos. 21, 23: „Der Fluch Gottes ist der Gehängte"; es wurde durch die Erhebung von der Erde symbolisirt, daß dieß gen Himmel erhobene Haupt der Rache des erzürnten Gottes geweiht sei. Ohne es zu wissen, dienten sie auch hier der Wahrheit. Obgleich wider Gott streitend, mußten sie doch grade Gottes Absichten ausführen. Der Heiland war ja wirklich ein Fluch, aber nicht für seine, sondern für unsere Sünden.

Merkwürdig ist die Antwort der Priester auf das Wort des Pilatus: soll ich euren König kreuzigen? v. 16: „Wir haben keinen König, als nur den Kaiser." Um nur den ihnen verhaßten Träger der Hoffnung los zu werden, entsagen sie der Hoffnung ganz. Sie erklären förmlich und feierlich, daß sie den Trost

Israels aufgeben. Johannes führt dieß an, nicht sowohl um ihre leidenschaftliche Verblendung zu zeigen, als vielmehr, weil sie unter geheimer Leitung Gottes die Wahrheit sagten. Auf diese geheime Leitung Gottes, welche auch die innerlich der Wahrheit Entfremdeten nöthigt, sie bewußtlos auszusprechen, weist Johannes auch sonst mit unverkennbarer Vorliebe hin. Man denke nur an des Kaiphas: es ist gut, daß ein Mensch umkomme, an des Pilatus: ecce homo, siehe da euer König, Jesus der Nazarener, der König der Juden. Israel hatte als Bundesvolk keinen andern König als Gott: Richt. 8, 22, 23. Sie waren nach 2 Mos. 19, 6 ein priesterliches Königthum, unabhängig von der Welt. Blieben sie ihrem himmlischen Könige treu, so konnte die Welt nie Gewalt über sie gewinnen. Daß der Kaiser über sie herrschte, zeigte schon, daß sie theilweise nicht mehr Gott angehörten, innerlich und also auch äußerlich der Welt anheimgefallen waren. Mit der Verwerfung Christi fielen sie ganz und definitiv der Welt anheim, trat der strengste Gegensatz ein gegen das: wir haben keinen andern König, als Jehova, worauf hier unbewußt angespielt wird. Jetzt war Israels Ehre dahin. Auf merkwürdige Weise wurde dieser Ausspruch durch die Geschichte bestätigt. Caesarem sibi elegerunt regem, bemerkt Lampe, a Caesare deleti sunt idque in ipso Paschatis festo.

Fünfte Abtheilung.

Jesu Kreuzigung und Tod.

Matth. 27, 32—50. Marc. 15, 21—37. Luc. 23, 26—46. Joh. 19, 17—30.

In dieser Erzählung sind Matthäus und ihm folgend Marcus am ausführlichsten; Lucas kürzt ab, theilt aber einen doppelten, ihm eigenthümlichen Zug mit, den Vorfall zwischen Jesu und den Weibern, die um ihn weinten, und dann den Vorgang mit dem bußfertigen Schächer; Johannes setzt deutlich die Erzählung der

übrigen Evangelisten voraus, und begnügt sich bei dem von ihnen Erzählten mit bloßer Andeutung, hinreichend dem von ihm Nachgetragenen seine Stelle im Zusammenhange anzuweisen. Mehreres von ihnen bloß kurz Berührte führt er weiter aus, weil es für ihn besondere Wichtigkeit hatte, Anderes erzählt er zuerst. So redet er am ausführlichsten über die Ueberschrift des Kreuzes, und berichtet über die vergeblichen Versuche der Juden, eine Abänderung derselben zu bewirken, weil er diese Ueberschrift von einem höheren Standpunkte aus betrachtet, nicht als von Pilatus, sondern als von Gott ausgegangen. — So berichtet er ausführlich die scheinbar zufälligen Umstände, wodurch die Römischen Soldaten veranlaßt wurden, um das Gewand Christi zu losen, weil, je zufälliger diese Umstände waren, umsomehr er darin Gottes Leitung erblickt, welche die allerbuchstäblichste Erfüllung der Psalmenstelle herbeiführen wollte. — So theilt er allein das Wort Jesu mit, wodurch Maria seiner Sorge übergeben wurde, er, an den dieses Wort gerichtet wurde, dem es als ein heiliges Vermächtniß Jesu angehörte. — So bemerkt er allein, daß die auch von Matthäus und Marcus erwähnte Tränkung Christi mit Essig kurz vor seinem Verscheiden, durch den Ausruf Christi: mich dürstet, veranlaßt wurde, und stellt die ganze Begebenheit erst in das rechte Licht, indem er auf ihre alttestamentliche Beziehung hinweist.

Die Ordnung der Begebenheiten ist folgende: Jesus wird nach der Verurtheilung sogleich nach dem Richtplatze Golgatha hinausgeführt. Johannes berichtet ausdrücklich, daß er selbst sein Kreuz trug, eine Thatsache, die ihm wegen ihrer symbolischen Bedeutung besonders wichtig war; die übrigen Evangelisten setzen dieß nur voraus, indem sie berichten, was Johannes übergeht, daß vor der Stadt das Kreuz dem Simon von Cyrene aufgelegt wurde. Unterweges gibt Jesus dem Schmerze der Weiber die rechte Richtung, die in ihm nur den Leidenden, nicht den Büßenden erkannten. Bei Golgatha angekommen, verschmähte er den ihm dargebotenen gewöhnlichen Trank der Missethäter, ein Umstand, der von Matthäus, dem Marcus folgt, wegen seiner alttestamentlichen Beziehung angeführt wird, während Lucas ihn übergeht,

dagegen in derselben Absicht einen von ihnen übergangenen Vorgang während der Kreuzigung erzählt, worin sich dieselbe Weissagung bewährte, Johannes diese Hinweisung bis auf das Ende aufspart. — Damit das: er ward unter die Uebelthäter gerechnet, des Jesaias buchstäblich erfüllt wurde, wurden, neben Christo in der Mitte, zwei Missethäter gekreuzigt. Als dieß geschah, sprach er nach Lucas das: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun." Jetzt wird mit Beziehung auf Ps. 22 von allen Evangelisten, von Johannes am genauesten, die Vertheilung der Kleider Christi berichtet. Da Jesus am Kreuze hängt, wird er von den Juden verspottet, die sich nun endlich am ersehnten Ziele befinden, die in dieser Thatsache eine Widerlegung der Aussagen ihres eigenen Gewissens erblicken, und nun um so mehr sich berechtigt glauben, sich alles gegen Jesum zu erlauben. Diese Verspottung berichtet Matthäus am ausführlichsten. Sie ist ihm wichtig wegen der geheimen Lenkung Gottes, welche die Spottenden vermochte, sich gegen Jesum derselben Worte zu bedienen, welche in Ps. 22 den Gottlosen in den Mund gelegt werden. Jetzt erfolgt der Vorgang mit dem Schächer, den Matthäus übergeht, weil er keine alttestamentliche Beziehung darbot, während Lucas, welcher der Beschaffenheit seiner ersten Leser gemäß, die alttestamentliche Beziehung nicht so scharf ins Auge faßt, ihn mittheilt. Das Dunkel, über das die drei ersten Evangelisten berichten, war damals wahrscheinlich schon eingetreten. Darauf rief Jesus nach Matthäus und Marcus mit lauter Stimme das: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Dann übergibt Jesus dem Johannes seine Mutter — das vierte Wort. — Als nach: mich dürstet — durch die Tränkung mit Essig das τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει seine volle Wahrheit erhalten hatte, der Stand der Erniedrigung ein Ende nahm, und die herrliche von Gott ihm bestimmte Erlösung anbrach, sprach er nach Johannes mit Beziehung auf den Schluß von Ps. 22. das: „es ist vollbracht." Dann rief er nach Matthäus und Marcus noch einmal mit lauter Stimme, und zwar wie Lucas ergänzend hinzufügt und Johannes in den Worten: παρέδωκε τὸ πνεῦμα darauf anspielend bestätigt, die Worte: „Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist", und mit diesen

Worten gab er den Geist auf. Von den sieben Aussprüchen Jesu gehören vier der unmittelbaren Todesnähe an und stehen in Beziehung auf dieselbe. Der erste unter diesen ist das Wort: Weib, siehe hier ist dein Sohn. Erst an der Grenze zwischen Tod und Leben übergab Jesus seine Mutter einem Anderen. — Nach der angegebenen Folge betrachten wir nun das Einzelne.

Matth. v. 32. Es war gebräuchlich, daß die Verurtheilten das Kreuz selbst bis zur Richtstätte trugen. Man symbolisirte auf diese Weise den engen Zusammenhang von Schuld und Strafe. Der Heiland aber erlag wahrscheinlich, erschöpft durch die schweren Seelenleiden und die Mißhandlungen, bald der Last, und so nöthigte man statt seiner den Simon von Cyrene, der Hauptstadt von Lybia Pentapolitana, worin sehr viele Juden wohnten, der damals wahrscheinlich zum Feste nach Jerusalem gekommen, das Kreuz zu tragen. Auch hierbei ist die göttliche Leitung nicht zu verkennen. Vergleichen wir die früheren Aussprüche Jesu über das Aufsichnehmen und ihm Nachtragen seines Kreuzes, so zeigt sich die tiefe symbolische Bedeutung des ganzen Vorganges, zeigt sich zugleich, daß nach göttlicher Nothwendigkeit weder Simon von Cyrene von Anfang an, noch Jesus bis zu Ende das Kreuz tragen durfte. Eben durch diese symbolische Bedeutung der Handlung wird die Annahme erfordert, daß Simon von Cyrene Jünger Christi war, wo es sich dann auch leichter erklärt, wie man darauf kam, grade ihn zu dem verächtlichen Geschäfte zu nöthigen, was keiner von den Begleitenden übernehmen wollte — er wurde dadurch thatsächlich für einen Mitschuldigen Jesu erklärt und gleichsam in die Gemeinschaft seiner Strafe aufgenommen. Diese Annahme wird bestätigt durch die Angabe des Marcus, Simon sei der Vater des Alexander und Rufus, die er als den damaligen Christengemeinden bekannt voraussetzt. Rufus ist höchst wahrscheinlich der Röm. 16, 13 genannte. — ἀγγαρεύειν steht hier in der allgemeinen Bedeutung Jemandem Zwang auflegen, Jemanden zwingen. Uebrigens hat Bynäus nachgewiesen, daß man sonst die Hinrichtungen bei den Juden erst einige Zeit nach der Verurtheilung vornahm. Hier eine Ausnahme zu machen, wurde man nicht bloß durch die Leidenschaft bewogen, sondern noch weit mehr dadurch, daß man

den Passasabbath als den passendsten unter allen, nicht unbenutzt vorübergehen lassen wollte. Auch hier ist der Finger Gottes nicht zu verkennen. Auch das Römische Gesetz, was auf Antrag des Tiberius durch einen Senatsbeschluß festgestellt war, verordnete, daß die Hinrichtung bis auf den zehnten Tag verschoben würde. Eine Ausnahme fand nur statt bei Aufrührern und berüchtigten Räubern, unter deren Zahl der Heiland durch seine beschleunigte Hinrichtung gerechnet wurde.

Luc. v. 27—31. Fälschlich nimmt Glöckler an, daß unter den hier erwähnten Weibern dieselben zu verstehen seien, welche nachher bei dem Tode Jesu und der Abnahme desselben vom Kreuze erwähnt werden, Maria Magdalena, Maria, die Frau des Alphäus, Salome u. A. Die Anrede Christi zeigt, daß vielmehr an solche zu denken ist, welche nur aus natürlicher Gutmüthigkeit weinten, in Christo, ohne sich auf die Untersuchung über seine Schuld und Unschuld einzulassen, nur den Leidenden sahen, oder wenn sie in ihm auch den unschuldig Leidenden erkannten, doch nicht daran dachten, daß er für sie litt. Die „weich geschaffenen Seelen" begleiteten ihn wohl, um sich ihres guten mitleidigen Herzens zu freuen; ihrer Natur gewährten die Thränenströme dieselbe Befriedigung, wie der der rohen Soldaten die Ausübung ihres Muthwillens, der der verstockten Obern des Volkes die Ausübung ihrer Bosheit. Sie weinten über Jesum, um sich über sich selbst zu freuen. Diese Sentimentalität ist ein Ausfluß des Mangels an Bewußtsein der Sünde. Wo dieses erwacht ist, da ist nicht das, was Christus leidet, sondern das, was er für uns leidet, Gegenstand des Schmerzes. Da wendet sich die Betrachtung sogleich auf die Sünde, die ihn ans Kreuz gebracht. Da denken wir nicht ihm durch Mitleid etwas zu geben, sondern wir selbst werden uns Gegenstand des Mitleides, da ist die Grundempfindung die: Ich bins, ich sollte büßen. Jene Weiber bilden keine vereinzelte Erscheinung. Auch sie repräsentiren, und eben darin, daß sie dieß thun, liegt die Bedeutung des Vorfalls. Jenes sinnliche Spiel mit den Leiden Christi z. B., wie wir es mannigfach in der Kath. Kirche finden, hat zum Theil mit dem Schmerz der Weiber dieselbe Wurzel. Durch die Mitleids-

thränen sollen oft die Bußthränen abgekauft werden. Die rationalistischen Lieder über den Tod Christi sind fast sämmtlich aus dieser Weiberstimmung geflossen. Hieraus nun ist die Anrede Christi zu erklären. Hätten sie in Christi Leiden die Strafe ihrer Sünden erblickt, so wäre Christi Leiden für sie versöhnend gewesen, so hätten sie Theil gehabt an der Hülfe, die er den Seinen bei der bevorstehenden großen Katastrophe verheißen. So aber, da sie sich selbst neben Jesum hinstellten, war sein Leiden eine Weissagung ihres Leidens, und von ihrem Standpunkte aus, würden sie klüger thun sich selbst zu beklagen, als ihn. Diese ernste Antwort des Heilandes deckt die sündige Natur der Sentimentalität recht tief auf. — Die Worte, mit denen er das bevorstehende Gericht schildert, sind aus Stellen des A. T. entnommen. V. 30 stimmt mit Hos. 10, 8 fast wörtlich überein; LXX: *καὶ ἐροῦσι τοῖς ὄρεσι, Καλύψατε ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς, Πέσετε ἐφ' ἡμᾶς.* — In v. 31 ist der Gegensatz des grünen und des dürren Holzes aus Ez. 21, 3 entnommen, wo nachher das grüne Holz durch den Gerechten, das dürre durch den Gottlosen erklärt wird, ein natürliches Bild; denn wer außer Gott ist, hat keinen Lebenssaft. Jene Entlehnung ist aber um so bedeutsamer, da auch in der Weissagung des Ezechiel von dem Gerichte des Herrn über das Bundesvolk gehandelt wird. Muß selbst der Gerechte leiden, wie groß muß dann der Zorn Gottes wider die Sünder sein, wo will dann der Gottlose bleiben! Es gibt in der ganzen Schrift keine furchtbarere Drohung des Gerichtes, weil keine stärkere Erklärung über die Verdammlichkeit der Sünde, als das Leiden Christi. Die Grausen erregenden Schilderungen in Lev. 26 und Deut. 28 verschwinden dagegen. „Wie grausam seine Ruthen", singt Paul Gerhardt, „wie zornig seine Fluthen, will ich aus diesem Leiden sehn." In der Aufforderung Jesu über sich und ihre Kinder zu weinen, darf man nicht etwa mit Bengel eine chronologische Andeutung finden; die Kinder werden vielmehr als das zweite Ich der Mutter erwähnt.

Matth. v. 33. Alle Evangelisten fügen dem Golgatha die Griech. Benennung *κρανίου τόπος* hinzu. Jeremias erwähnt in C. 31, 39 einen Hügel, Goa oder Goatha, außerhalb der Stadt,

und zwar an der Westseite derselben als einen unreinen Ort, der in den Zeiten des N. T. geheiligt werden soll. Daß die Unreinheit dieses Ortes davon herrührte, daß er zu Hinrichtungen diente, wird durch die Etymologie wahrscheinlich. Gol Goa oder Goatha ist Hügel des Verscheidens, von גוע, was von gewaltsamem Tode nicht weniger gebraucht wird, als von sanftem. Dieß ist wahrscheinlich unser Golgatha. Die Erklärung der Evangelisten durch κρανίου τόπος erklärt sich daraus, daß das Wort später, als das Aramäische herrschend wurde, mit גלגלת, Schädel, in Verbindung gesetzt wurde. Mehrere Gründe sprechen dafür, daß dieß nicht die ursprüngliche Etymologie war, sondern daß sie dem Worte erst später angepaßt wurde: das Fremdartige der Benennung Schädelstätte, da die Schädel nach dem Gesetze nicht auf dem Richtplatze liegen bleiben durften, das Sonderbare des Ausdruckes: Schädel für Schädelstätte, das Auslassen des ל. Aus der Lage läßt sich die Identität von Goa und Golgatha nicht bestreiten. Beide lagen als unreine Oerter außerhalb der Stadt, und nach der Tradition lag Golgatha, wie Goa, an der Westseite. Die äußerliche Beziehung auf die Weissagung des Jeremias wird übrigens durch die innere weit überwogen. Dadurch, daß Christus als ein Unreiner litt, wurde die Möglichkeit der in ihr verkündeten Reinigung alles Unreinen, der Heiligung des Unheiligen gegeben.

Matth. v. 34. Man pflegte den zu kreuzigenden und am Kreuze hängenden einen Trank zu reichen, um ihnen eine Herzstärkung und in dem furchtbaren Durst, der mit der Kreuzigung verbunden ist, einige Linderung zu gewähren. Der aus Essig bestehende Trank wurde absichtlich bitter gemacht, um ihm allen Wohlgeschmack zu benehmen. Marcus bezeichnet diesen Trank nach seiner physischen Qualität; es war Wein mit Myrrhen gemischt. Die letzteren wurden hinzugefügt, um den Trank bitter und unangenehm zu machen; der saure Wein, mit bitterer Substanz gemischt, zeigte an, daß der Verbrecher keines bessern Labetrankes würdig war, und gab der Handlung, neben ihrem nächsten Zwecke, eine symbolische Bedeutung. Matthäus sieht nicht auf die physische Substanz, die er als allgemein bekannt voraussetzen konnte, sondern nur auf das Wesen des Trankes. Er gibt in der Erzählung

zugleich indirect, wie es seine häufige Weise ist, daraus erklärlich, daß er Leser voraussetzt, die mit dem A. T. so vertraut waren, daß auch eine leise Andeutung schon genügte, ein Citat aus dem A. T. In Ps. 69 redet der Gerechte, also keine bestimmte historische Person. Er klagt über die schweren Leiden, die er wegen seiner Gottesfurcht von der Gottlosigkeit erdulden muß. Hier nun heißt es v. 22: *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν ἐπότισάν με ὄξος.* In dem sauren Weine mit Myrrhen gemischt erblickt Matthäus den Essig und die Galle, und darum entlehnt er gradezu den Ausdruck des Psalmes. Die innere Verbindung zwischen beiden liegt am Tage. Was in dem Psalme Bild ist, das erschien an Christo, der die in dem Psalme vorliegende Idee der um Gottes willen leidenden Gerechtigkeit persönlich darstellte, als symbolische Handlung. Jener Trank, saurer Wein mit Myrrhen, bildet die ganze Stellung der Welt zu ihm ab. Den Missethätern dargeboten, war der Trank eine Wohlthat, der persönlichen leidenden Gerechtigkeit dargeboten, eine schwere und bittere Kränkung. Der Heiland weigert sich zu trinken. Er will die volle Darstellung des Psalmenbildes bis ans Ende verschieben. Der Herr kostet erst. Das gehört dazu die Abweisung zu motiviren. Indem Jesus den Trank zurückweist, spricht er ein Urtheil aus über die sich in dem Tranke kund gebende Stellung der Welt gegen ihn, den durch sie und für sie leidenden, und weist sie zurück. Die Abweisung ist aber nur eine vorläufige. Nach dem Psalme mußte er noch wirklich trinken. Beides, die Abweisung und das Trinken ist gleich bedeutsam.

Bei der Kreuzigung sprach Jesus nach Luc. v. 34 das erste Wort: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun." Der Heiland bittet für alle die, welche an seinem Tode auf irgend eine Weise Schuld waren, mit Ausnahme nur des Judas, den der Herr früher selbst von der Vergebung ausgeschlossen. In der Begründung des *ἄφες αὐτοῖς* hebt der Heiland nur die eine Seite hervor; keine Sünde ist absolut ohne Bewußtsein; den Pharisäern hat der Heiland schon früher vorgeworfen, daß sie annähernd die Sünde wider den heiligen Geist begingen; Pilatus zeigt deutlich, daß er in Christo einen vollkommen Unschuldigen

erkennt, daß er in ihm den Sohn Gottes ahne. Der Heiland kann also nur das ausdrücken wollen, daß die Sünde noch nicht mit vollkommen ausgebildetem Bewußtsein begangen worden. So lange dieß noch der Fall war, war die Bitte um Vergebung noch „nach dem Willen Gottes", wie denn der Heiland um nichts bitten kann, was nicht in Gottes Wesen begründet liegt, so daß jede seiner Bitten zugleich eine Weissagung ist. Noch hatten sie also nicht im vollen Umfange die Sünde wider den heiligen Geist begangen, die weder in diesem Leben noch in dem zukünftigen vergeben werden kann, obgleich sie schon bedeutende Fortschritte auf dieser Bahn gemacht hatten. Noch konnten sie, wenn sie Buße thaten, — dieß ist die nothwendige Voraussetzung — Vergebung erhalten, noch konnten sie Buße thun, was diejenigen nicht mehr können, die die Sünde wider den heiligen Geist begangen.

Matth. v. 35. Die Theilung der Kleider wird von den drei ersten Evangelisten nur kurz erzählt, doch führt schon, daß sie überhaupt die scheinbar gleichgültige Sache erwähnen, auf eine alttestamentliche Beziehung, und diese müssen wir umsomehr erwarten, da alle in der Erwähnung des Looswerfens übereinstimmen. Sie betrachten diese Beziehung als so auf der Oberfläche liegend, daß sie es für unnöthig halten, das Citat aus Ps. 22, 19 ausdrücklich hinzuzufügen. Denn die Citation bei Matthäus ist unächt. Gewiß würde Johannes, v. 23. 24, der immer nur die verborgneren alttestamentlichen Beziehungen anführt, dasselbe Verfahren befolgt haben, wenn er nicht, über das Allgemeine der Beziehung hinausgehend, nachweisen wollte, wie unter Gottes geheimster Leitung auch die scheinbar zufälligsten Umstände dazu gedient haben, den alttestamentlichen Ausspruch bis in seine Aeußerlichkeiten herein zu erfüllen. Selbst eine so geringfügige Sache, wie das Losen der Soldaten, ist von Gott vorhergesehen, geleitet. Die beiden Glieder des Psalmenverses wurden erfüllt: sie theilten sich und zugleich losten sie. Uebrigens kann auch diese Art der Anführung noch allein nicht beweisen, daß der Psalm ein ausschließlich Messianischer ist. Wir finden dergleichen auch bei typisch Messianischen Psalmen, z. B. Ps. 69. Wir zeigten schon früher, daß überhaupt der Unterschied zwischen

beiden nicht so bedeutend ist, als es wohl scheinen möchte. Auch die typisch Messianischen Weissagungen mußten an Christo erfüllt werden, und als Fingerzeig auf das Vorhandensein des Kernes fügte die göttliche Vorsehung es manchmal also, daß auch die größten Aeußerlichkeiten zutrafen. In der Psalmenstelle ist die Theilung der Kleider individualisirender Zug zur Bezeichnung eines solchen, der den Tod unmittelbar vor Augen hat. Ohne Kleider kann sich Niemand öffentlich sehen lassen: wem man daher die Kleider nimmt, und was noch mehr ist, über sie anderweitig disponirt, der muß, wenn nicht schon todt, doch einem gewissen und nahen Tode bestimmt sein. Wie genau der Inhalt der Psalmenstelle an Christo in Erfüllung ging, das erhellt besonders, wenn man ins Auge faßt, was Luther offenbar richtig über die Theilung der Kleider Christi bemerkt: „Ich halte dafür, daß die Kriegsknechte nicht Gewinnstes oder Nutzens halber die Kleider unter sich getheilt haben, sondern daß sie wie zu einem lächerlichen Possen damit haben wollen scherzen, spielen und ein Gelächter anrichten, zum Zeichen, daß es mit diesem Christo nun gar aus wäre, gleich als mit einem, der da verwaiset, verloren, vertilget und deß ewig vergessen wäre." — So gefaßt tritt auch die weissagende, welthistorische Bedeutung der Thatsache, die sich in unserem Zeitalter wiederholt, schärfer hervor. Was das Einzelne betrifft, so entspricht das ἐπ᾽ αὐτά des Marcus dem Hebr. עליהם. Das ἐπί, wie על, bezeichnet das Substrat des Looswerfens. Das τίς τί ἄρῃ, wer etwas bekommen sollte, zeigt, daß die Losung wenigstens theilweise eine solche war, bei der nur der eine etwas erhielt, andere leer ausgingen, und deutet also schon an, was bei Johannes ausdrücklich berichtet wird. Bei Johannes v. 23 bezeichnen τὰ ἱμάτια die Kleidungsstücke überhaupt, mit Ausnahme des besonders erwähnten χιτών, der tunica. Diese war zu kostbar für ein einzelnes Loos; sie zu theilen ging nicht an, denn sie war nach einer bei den Alten gebräuchlichen Art der Weberei aus einem Stücke, ohne Naht, ἄῤῥαφος, gewebt von Anfang bis zu Ende, δι᾽ ὅλου, so daß das Gewebe von Anfang bis zu Ende hindurchging und nirgends eine Naht sichtbar war, und zwar also, daß das Gewebe von oben anfing, ἐκ τῶν ἄνωθεν.

Dem χιτών läßt Johannes das ἱματισμός in dem Psalme entsprechen. Ganz mit Recht. Denn im Psalme wird den Kleidern im ersten Gliede im zweiten das לבוש als das Hauptkleid entgegengesetzt. Das οἱ μὲν οὖν u. s. w. ist keineswegs für bloße Uebergangsformel zu halten. Eine solche darf man bei Johannes am wenigsten erwarten. Es macht darauf aufmerksam, daß auch die Soldaten die Schrift erfüllen mußten, von der sie nicht wußten.

V. 37. Es war bei den Römern Sitte, die Ursache der Hinrichtung auf eine Tafel zu schreiben, und diese erst dem Hinzurichtenden vortragen zu lassen, dann über dem Kreuze zu befestigen. Diese Ueberschrift hieß in der Gerichtssprache der titulus. Die drei Sprachen, in der sie hier geschrieben wurde, die Hebräische oder die Syrochaldäische als die übliche Landessprache, die Griechische als factische Weltsprache, zuletzt die Römische, als die der Herrscher, haben für Johannes insofern Bedeutung, als er darin ein Vorzeichen der Ausbreitung des Evangeliums durch die ganze Welt erblickt. Warum Pilatus schreiben ließ: der Juden König, geht schon aus dem früher Bemerkten hinreichend hervor. Er hatte eine Ahnung davon, daß Jesus dieß wirklich war, und jedenfalls wollte er den Juden fühlbar machen, daß dieß der einzige König war, den sie zu erwarten hatten. Was er dabei dachte, darauf kommt aber den Evangelisten wenig an. Besonders bei Johannes tritt die Absicht deutlich hervor, hinzuweisen auf die geheime Leitung der göttlichen Vorsehung, welche bewirkte, daß der Heiland am Kreuze vor den Augen alles Volkes und in den Sprachen der ganzen Welt als der bezeichnet wurde, der er wirklich war, daß Pilatus, der sich im Großen so nachgiebig gezeigt hatte, sich hier auf einmal hartnäckig und unerbittlich bewies.

V. 38. Daß mit Jesu zugleich zwei Räuber gekreuzigt wurden, der eine zur Rechten und der eine zur Linken, geschah ohne Zweifel auf den Betrieb seiner Feinde, der Jüdischen Obern, welche ihn auch dadurch noch im Tode entehren wollten. Aber ohne es zu wissen, mußten sie auch in dieser Beziehung der geheimen göttlichen Leitung als Werkzeuge dienen, welche die buch-

stäbliche Erfüllung (der Sache nach würde der Ausspruch auch ohnedem erfüllt sein, da Jesus nach Weise der Missethäter behandelt wurde) des schon früher von dem Heilande angeführten Ausspruches des Jesaias bezweckte: „und er ward mit den Uebelthätern gerechnet". So mußte, was dem Heilande den Character des Messias nehmen sollte, dazu beitragen, ihm denselben zu geben. Es thut nichts zur Sache, ob die bestimmte Citation dieses Ausspruches bei Marcus ächt oder unächt ist. Denn daß die Begebenheit in Beziehung darauf steht, und daß die Evangelisten ihre Beziehung erkannten, steht ohnedem fest. Sie ist aber wahrscheinlich aus Luc. 22, 37 in den Text des Marcus übertragen worden. Denn Marcus pflegt seltener wie die übrigen Evangelisten Weissagung und Erfüllung ausdrücklich neben einander zu stellen; die Auslassung hat zahlreichere und gewichtigere Auctoritäten für sich, und die Handschriften, in denen sich das Citat findet, variiren sehr im Einzelnen. Uebrigens läßt sich vermuthen, daß die mit Jesu Hingerichteten das Verbrechen wirklich begangen hatten, dessen man ihn fälschlich beschuldigte, daß sie Aufrührer waren, welche Räubereien begangen. Die Bezeichnung λῃσταί spricht nicht dagegen, und dafür spricht die Sitte der Juden, nur solche Verbrecher zusammen hinzurichten, welche gleiches begangen hatten.

V. 39—44. Zu der Verspottung Jesu vereinigte sich alles. Matthäus und Marcus reden zuerst von den Vorübergehenden; dann von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, endlich von den Räubern. Lucas läßt die ersten weg oder vielmehr, er redet nur im Allgemeinen von dem Volke, fügt aber den Umstand hinzu, daß auch die Römischen Soldaten an der Verspottung Theil genommen, indem sie Christo Essig als seinen königlichen Tafelwein angeboten, ein Umstand, den Matthäus übergeht, weil er die Erfüllung des Alttestamentlichen Ausspruches in Beziehung auf das Tränken mit Essig schon früher nachgewiesen. Die Vorübergehenden beziehen sich auf ein Wort Christi Joh. 2, 19, was auch schon in dem Verhöre zur Sprache gekommen, vgl. Matth. 26, 61. Dieß Wort, meinten sie, werde nun durch die Erfahrung Lügen gestraft, indem sie in ihrer Verblendung nicht erkannten, daß jetzt grade die Zeit seiner Erfüllung in dem Sinne da war, in dem

Christus es gesprochen. Jetzt wurde der Leib des Heilandes, der wahre Tempel Gottes zerstört, und in und mit ihm der äußere Tempel, der von Stund an nicht mehr Tempel war, — denn die Gegenwart Gottes fehlte ihm —, und eben deshalb seinem äußeren Untergang entgegenging. Für den wahren Tempel aber war das Vergehen Durchgang zum herrlicheren Erstehen, und mit dem Leibe Christi erstand zugleich die Gemeinde Gottes zu herrlicherem Dasein. Uebrigens findet auch hier dieselbe Entstellung statt, welche auch schon in C. 26, 61. Der Heiland hatte nicht gesagt ἐγὼ καταλύσω, sondern λύσατε. Die Zerstörung hatte er den Juden überlassen. — Besonders wichtig aber ist der Spott der Obern des Volkes. Sie legen dadurch ein unfreiwilliges Zeugniß ab, daß Ps. 22 in der Erfüllung begriffen ist. Gott lenkte ihre Zungen, so daß sie Christi grade mit den Worten spotten mußten, die dort den Gottlosen in den Mund gelegt werden. Auf diesen Psalm bezieht sich schon das κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν in v. 39. Es heißt nämlich dort: „alle die mich sehen, spotten mein, sie reißen die Lippen auf, schütteln das Haupt", — das Kopfschütteln als Verneinung der Existenz des Leidenden, pantomimisches: es ist aus mit dir. V. 43 stimmt fast wörtlich mit v. 9 des Psalms überein: „er vertrauet auf den Herrn, der möge ihn befreien, er möge ihn erretten, denn er hat ja Gefallen an ihm." Richtig bemerkt Michaelis: „Sie nahmen diese Worte, wie Leute zu thun pflegen, die viel mit der Bibel umgehen, aus unserem Psalme, nicht bedenkend, was für ein Psalm es sei, dessen Worte ihnen eben beifielen und wie unselig sie ihn erfüllten." Dem Matthäus spricht die Sache selbst so deutlich, daß er jedes bestimmte Citat für überflüssig hält. V. 44. Matthäus ist so mit ganzer Seele auf die Psalmenstelle, auf die Erfüllung des: „alle, die mich sehen, spotten mein" gerichtet, daß er von den Räubern nur das Eine berichtet, daß sie Christi gespottet haben, sei es nun, was das wahrscheinlichste ist, daß er allgemein redet, daß ihm die Räuber nicht als Individuen, sondern als Menschenklasse, neben den Vorübergehenden und den Hohenpriestern in Betracht kommen, oder daß sie wirklich anfangs beide lästerten, welche, schon von Chrysostomus und Hieronymus vorgetragene Ansicht, etwas

von Verlegenheit und Zwang an sich hat. Marcus folgt dem Matthäus, Lucas aber, der grade bei denjenigen Ereignissen mit besonderer Vorliebe verweilt, welche die Kraft Jesu, die Sünder selig zu machen, offenbaren, konnte eine Thatsache nicht übergehen, in der sich diese Kraft aufs herrlichste äußerte, v. 39—43. Das ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου ist nicht zu erklären: wenn du in dein Reich, sondern wenn du in deinem Reiche, in Begleitung dessen, dasselbe herbeiführend kommst. Der Schächer hatte gehört von der seligen Auferstehung, welche nach Dan. C. 12 allen entschlafenen Gerechten bei der Erscheinung des Messias in Herrlichkeit zu Theil werden sollte. An diesem Privilegium ihn, den jetzt zur Buße und zum Glauben gelangten, theilnehmen zu lassen, bittet er den König Israels. Der Heiland gewährt ihm mehr, als er verlangt. Nicht etwa erst in seiner Zukunft, heute noch, an demselben Tage, wo er geglaubt hat, soll sein Glaube gekrönt werden. Nur Befangenheit und Verlegenheit hat das σήμερον zu dem Vorhergehenden ziehen wollen. Dann wäre es ganz nichtssagend. Denn daß es, als Jesus sprach, heute war, wußte der Schächer auch. Das ἐν τῷ παραδείσῳ hat man häufig als scharf dogmatisch bestimmten Ausdruck gefaßt. Wäre es dieß, so müßte er einen Theil des Scheol bezeichnen. Denn der Schächer soll bei Christo sein: Christus aber war nach Matth. 12, 40, 1 Petr. 3, 19 im Scheol. Dann entsteht nun aber die Schwierigkeit, daß 2 Cor. 12, 4 παράδεισος vom dritten Himmel vorkommt. Das Richtige ist offenbar, daß das ἐν τῷ παραδείσῳ gar keine dogmatische Bestimmtheit hat. Solche wäre gewiß auch hier sehr übel angebracht gewesen. Es dient nur, grade so wie unser Himmel, überhaupt zur Bezeichnung des Aufenthaltes der Seligen, ohne zu bestimmen, wo er zu suchen, ob sogleich der höchste Grad der Seligkeit zu erwarten u. s. w. Die Stelle ist aber doch insofern dogmatisch höchst wichtig, als sie den sichern Beweis liefert, daß mit dem Momente des leiblichen Todes sogleich ein Unterschied von Seligkeit und Verdammniß ins Leben tritt, und daß also nur die volle Offenbarung beider dem letzten Gerichte, der Zeit, da der Herr in seinem Reiche kommt, angehört. — Wichtig ist die Begebenheit auch 1) als Zeugniß, das Gott für seinen Sohn ablegte. Wenn

ein Räuber denjenigen, der mit ihm in gleicher Verdammniß ist, als den erkennt, der, von den Banden des Todes nicht gehalten, dereinst als König wiederkehren werde, der über Seligkeit und Verdammniß unbeschränkt zu gebieten habe, so gilt hier gewiß, was der Heiland zu Petrus sagt: nicht Fleisch und Blut hatte es ihm offenbart, sondern der Vater im Himmel. 2) als schlagende Widerlegung pharisäischer Selbstgerechtigkeit, welche, weil sie zu ihrer eingebildeten Vollkommenheit auf natürlichem Wege gelangt ist, nun auch von keiner andern Bekehrung etwas wissen will, als von der, welche auf dem Wege natürlicher Entwickelung erfolgt. Wie sehr diese Denkart durch unsere Thatsache in die Enge getrieben wird, wie nothwendig also dieselbe war, das zeigen deutlich die mannigfachen Versuche, durch gewaltsame Deutung ihren Character zu verändern oder doch wenigstens durch allerhand Hypothesen über den früheren Seelenzustand des Schächers sie so viel als möglich in das Gebiet der natürlichen Entwickelung herabzuziehen. Allerdings mochten in diesem die besseren Regungen auch während seines Sündenlebens nicht ganz erstorben sein — dieß ist ja fast bei allen Sündern, ist auch bei den gröbsten Verbrechern der Fall, — allerdings mochte er schon früher von Christo Manches gehört haben, immer bleibt es doch stehen, daß der zündende Schlag in einem Momente erfolgte, daß seine Bekehrung nicht als Product natürlicher Entwickelung betrachtet werden kann. Die Natur würde nicht vermocht haben durch so viele Hindernisse hindurchzubrechen, so viele Bundesgenossen des eigenen Herzens zu besiegen. 3) als thatsächliche Weissagung. Der Räuber erscheint als Repräsentant und Typus aller derjenigen, welche der Heiland zu vertreten vor Gott dadurch fähig gemacht worden, daß er selbst unter die Uebelthäter gerechnet wurde. Auch diese Begebenheit gehörte also zur Erfüllung von Jes. 53, wo auf das: „er ward unter die Uebelthäter gezählt" das: „er wird die Uebelthäter vertreten" folgt. 4) Sie eröffnet einen Blick in das Wesen der sittlichen Weltordnung, indem sie zeigt, daß hinter der Gerechtigkeit die Gnade verborgen, die Gerechtigkeit nicht Gegensatz, sondern Mittel der Gnade ist. Hätte der Räuber nicht empfangen, was er verdient, er würde schwerlich an Jesum geglaubt haben.

Die Strafe wirkt in ihm das Bewußtsein um die Schuld, die Erkenntniß von Gottes vergeltender Gerechtigkeit, und dadurch wird in ihm das Bedürfniß eines Heilandes hervorgerufen. Wirkt nun bei Gott die Gnade nicht neben der Gerechtigkeit, und auf ihre Unkosten, sondern durch die Gerechtigkeit, so zeigt sich, daß auch diejenigen, denen er das Schwert auf Erden übergeben zur Rache über die Uebelthäter Gerechtigkeit und Gnade nicht als Gegensatz betrachten dürfen, die letztere nicht auf Kosten der ersteren gewähren. Die scheinbare Milde ist hier die größte Härte.

Matth. v. 45. Daraus, daß die Finsterniß erst hier erwähnt wird, darf nicht etwa geschlossen werden, daß sie erst mit diesem Momente eintrat, daß alles vor ihr Erzählte auch vor ihr sich begeben. Sie dauerte wahrscheinlich die ganze Zeit über, daß Jesus am Kreuze hing, und ihr Anfang wird erst erwähnt, da ihr Ende bevorstand. An eine eigentliche Sonnenfinsterniß kann nicht gedacht werden, weil damals grade Vollmond war. Es war wahrscheinlich eine solche Finsterniß, wie sie ein Unwetter zu begleiten pflegt. — Das ἐπὶ πᾶσαν oder ἐφ' ὅλην τὴν γῆν über das ganze Land. Die Finsterniß konnte nicht weiter reichen als das Gebiet der Verschuldung. — Die physischen Ursachen und die physische Beschaffenheit der Finsterniß sind den Evangelisten gleichgültig; so oder so, immer stand sie unter der Leitung Gottes, der den gewöhnlichen Naturlauf nicht weniger beherrscht, wie den außergewöhnlichen. Ihnen kommt es nur auf die symbolische Bedeutung an. Diese ergibt sich am bestimmtesten aus Vergleichung der entsprechenden Stellen des A. T. Das Sonnenlicht ist hier das Symbol der Gnade Gottes, die Finsterniß seines Zornes. Das Erlöschen der himmlischen Lichter ist Vorbote der herannahenden göttlichen Gerichte. So z. B. Joel 3, 4: „Die Sonne wird verwandelt in Finsterniß und der Mond in Blut, bevor kommt der Tag des Herrn, der große und furchtbare" und 4, 14. 15: „nahe ist der Tag des Herrn im Thale des Gerichtes; die Sonne und der Mond trauern und die Sterne ziehen ein ihren Glanz." Diese Bedeutung nun hat die Verfinsterung der Sonne auch hier. Sie ist eine thatsächliche Erklärung des Zornes Gottes über Israel, eine Ankündigung des Gerichtes, was sie durch die Kreuzigung ihres Königes auf sich

luden, eine Erklärung, daß mit diesem Momente die Gnadensonne an ihrem geistlichen Himmel untergegangen. Es gilt hier genau, was im Buche der Weisheit in C. 17, 21 von der Aegyptischen Finsterniß gesagt wird: „Ueber ihnen stand eine tiefe Nacht, welche war ein Bild der Finsterniß, die über sie kommen sollte."

V. 46. Die Worte sind aus Ps. 22, 2. Das ἐλωΐ, אלהי, des Marcus ist die Chaldäische Form, die er wahrscheinlich gewählt, weil der Heiland statt des Hebräischen עזבתני im Folgenden das Chaldäische שבקתני gebraucht hatte. Wahrscheinlich aber behielt der Herr, wie Matthäus berichtet, das אלי des Psalmes bei, das sich auch im Targum findet; denn dann konnten leichter aus Mißverstand oder Spott seine Worte in dem Sinne aufgefaßt werden: „Elias, Elias, warum hast du mich verlassen?" Die Worte enthalten nur zum Schein eine verzweifelnde Klage, sie sind vielmehr bestimmt, der Verzweiflung, welche allerdings versuchend an Jesum herantrat, entgegen zu treten. Sie weisen hin darauf, daß es völlig abnorm sein würde, wenn Gott den Leidenden dauernd verlassen, ihn dem Untergange preisgeben wollte. Das: warum hast du mich verlassen, enthält der Sache nach das: du kannst mich nicht für immer verlassen, in sich. — V. 47. Ob die Umstehenden die Worte Christi mißverstanden, oder ob sie dieselben nur absichtlich verkehrt auffaßten, kann dahin gestellt bleiben. Sicher ist aber auch in dem ersten Falle, daß sie des Heilandes spotten wollen, was Olshausen, der die Worte als Ausdruck des Schreckens nimmt, gegen den klaren Buchstaben von Matth. v. 49 und Marc. v. 36, geleugnet hat. Weil man in roher Aeußerlichkeit der Auffassung in Johannes dem Täufer den von Meleachi als Vorläufer des Herrn angekündigten Elias nicht erkannt hatte, so machte man gegen die Messianität Jesu als entscheidenden Grund das geltend, daß Elias noch nicht gekommen, Matth. 17, 9 ff. Diesen Elias nun, meinen sie, rufe Jesus, und beklage sein langes Ausbleiben; er werde aber, da er schon so lange gewartet, nun auch wohl schwerlich noch kommen, um ihn vom Kreuze zu befreien.

Joh. v. 25—27. Nach Luc. v. 49 umstanden das Kreuz Jesu, jedoch in einiger Entfernung, alle seine Bekannte und die Weiber aus Galiläa, die ihm gefolgt waren. Matthäus

(v. 55. 56) und Marcus bezeichnen diese als zahlreich und nennen unter ihnen die Maria Magdalena; die Mutter des Jacobus und Joses, dieselbe, welche hier als die Schwester der Mutter Jesu, d. h. ihre Schwägerin, die Gattin des Klopas oder Alphäus bezeichnet wird; und die Salome, die Mutter des Johannes. Johannes schweigt von seiner Mutter — es war ihm genug, daß diese zu ihrem ewigen Gedächtniß schon von einem Anderen, von dem ersten Apostel unter den Evangelisten genannt war — und nennt nur die drei Marien. Diese waren wahrscheinlich, als der Haufe sich mehr verloren, und die Spottlust nachgelassen hatte, durch die Liebe zu Jesu näher und näher zum Kreuze hingezogen worden. Maria, die Mutter des Herrn, der man vielleicht von Anfang an gestattet hatte mit ihrem Beistande näher an das Kreuz heranzutreten, stand dort in schweigender Trauer. Das Schwert, von dem Simeon geweissagt, ging jetzt durch ihre Seele. Der Heiland erblickt sie. Der Gedanke an die Versöhnung einer ganzen sündigen Welt, der sein Herz erfüllt, unterdrückt in ihm nicht die zarteste Empfindung für ein armes Weib, hindert ihn nicht, uns in der Erfüllung des Gebotes: „Du sollst ehren Vater und Mutter" Vorbild zu werden, diesem eine weit höhere Sanction zu geben, als die es auf Sinai empfangen. Seinen himmlischen Vater hatte er geehrt durch treuen Gehorsam, seine irdische Mutter ehrt er durch Fürsorge für ihr leibliches Wohl, das einem Heilande auf eigene Hand als unwürdige Kleinigkeit erschienen sein würde. — Daß Christus seine Mutter dem Johannes übergibt, zeigt unwidersprechlich, daß sie keine leiblichen Söhne hatte, daß die mehrfach erwähnten Brüder des Herrn seine Brüder im weiteren Sinne, Söhne der Maria und des Alphäus waren, was auch durch andere Gründe bestätigt wird. Hätte Maria leibliche Söhne gehabt, so wäre die Liebe Jesu gegen sie zugleich eine Härte gegen diese gewesen; er hätte ihre gerechten Ansprüche gekränkt; die Eltern zu pflegen, ist ja nicht bloß Pflicht, sondern ist zugleich Recht. Er hätte ihre leiblichen Söhne als unwürdig bezeichnet, dieß ferner zu sein, ihnen die Erfüllung des ersten Gebotes im Gesetze, das Verheißung hat, unmöglich gemacht. Das: Weib hier ist dein Sohn, hat das: Weib, du hast nun keinen Sohn mehr, zu seiner

Voraussetzung. Dann ist die Begebenheit auch insofern merkwürdig, als sie zeigt, wie fern die evangelische Geschichte von aller Wundersucht ist. Die Mutter des Sohnes Gottes, der, sollte man sagen, alle Schätze der Erde zu Gebote stehen, wird einem Menschen zur Versorgung übergeben, der selbst nur sein dürftiges Auskommen hatte. — Das: von Stund an — ist streng zu nehmen. Obgleich Johannes erst nach beendigtem Feste nach Galiläa zurückkehrte, wo er wahrscheinlich sein eigenes Haus hatte, so nahm doch das Verhältniß dem Wesen nach sogleich seinen Anfang und auf dieses kommt es ja allein an. Sie war von Stund an seine liebe Hausgenossin.

Matth. v. 48. Die Erzählung erfordert hier nothwendig die Ergänzung aus Johannes (v. 28. 29). Ohnedem erscheint das Darbieten des Essigs ganz ohne Veranlassung, die es nach Johannes in dem Ausrufe Christi: mich dürstet, hatte. Dem Matthäus und Marcus sind hier nur die Reden der Umstehenden eigenthümlich. Demjenigen, welcher sich bereitete, Christo den Essig darzureichen, sagten einige, auch dieß ihm nicht gönnend: „Laß es, wir wollen sehen, ob Elias kommt, um ihn zu retten", Matthäus; der andere, nicht ein Römischer Kriegsknecht, was wußte dieser von Elias, sondern ein Jude, antwortete: „Laßt mich nur, wir wollen sehen, ob Elias kommt, aber dem Armen deshalb den Trunk Essigs nicht versagen", Marcus. Beide spotten, aber der eine hat doch noch etwas Mitleid. Das ἄφετε des Marcus setzt das ἄφες des Matthäus voraus, verlangt nothwendig, daß jemand dem Redenden hindernd entgegen getreten war. — Wenden wir uns nun zu Johannes, so zeigt gleich v. 28, daß der Heiland von einem höheren Motive, als von der Bedürftigkeit seiner leiblichen Natur (der empfindlichste Durst pflegt die Gekreuzigten zu quälen) angetrieben wurde, das: mich dürstet, auszusprechen. Das große Werk des Heilandes war nun gleich zu Ende und er wußte dieß; wie sollte er in den letzten Momenten noch zu trinken begehrt haben, wenn nicht aus höherer Rücksicht? Er sprach das Wort, damit die Schrift vollkommen erfüllt würde. Das ἵνα u. s. w. kann nicht anders als mit λέγει verbunden werden, und ganz unzulässig ist die Beziehung auf das allgemeine

Walten Gottes: Christus, ist der Sinn, wußte, daß alles schon vollbracht sei, und sprach, damit der eine noch fehlende Zug der Weissagung auch noch erfüllt werde. Das *πάντα τετέλεσται* ist, wie die in dem *ἵνα* u. s. w. liegende Beschränkung zeigt, auf die Vollendung des Werkes im Ganzen und Großen zu beziehen. Erst nachdem der Heiland auch noch dieß eine erfüllt hatte, konnte er im vollsten und strengsten Sinne sagen *τετέλεσται*, wie er in v. 30 thut. So ist ja offenbar die Verbindung. Er wußte, daß alles schon vollbracht war, nur eins noch fehlte, darum vollendete er dieß eine; dann sprach er: es ist vollendet. — Die Hauptstelle, auf die sich der Heiland bezieht, ist, wie schon bemerkt, Ps. 69, 22. Die Tränkung mit Essig ist eine symbolische Handlung, und das *διψῶ* hat den Zweck sie herbeizurufen. Daneben aber findet vielleicht eine Beziehung statt auf Ps. 22, 16: „vertrocknet ist wie eine Scherbe meine Kraft, und meine Zunge klebt mir am Gaumen." Daß man den ganzen Apparat, das Gefäß mit Essig, den Ysopstengel, den Schwamm sogleich zur Hand hat, zeigt, daß es bei den Gekreuzigten gewöhnlich war, ihren Durst durch Essig, als den Missethätertrank, zu stillen. Darauf führt auch das nach Lucas schon früher geschehene spottende Darbieten dieses Trankes.

Joh. v. 30. Man hat gefragt, ob sich das *τετέλεσται* auf das Erlösungswerk Christi beziehe, oder auf die Weissagungen des A. T. Ein solches oder findet aber gar nicht statt. Der Evangelist geht von der Voraussetzung aus, daß das Werk Christi in den Weissagungen des A. T. vollständig beschrieben sei. So fällt ihm also die Vollendung in dem einen und in dem andern Sinne zusammen. Daß der Heiland bei dem *τετέλεσται* das große ihm von Gott übertragene Werk Gottes vor Augen hat, erhellt aus der deutlichen Beziehung auf den Schluß von Ps. 22. Dieser Psalm schließt mit dem: er (Gott) hat gethan, עשה. Die specielle Beziehung aber auf die Weissagungen des A. T. erhellt deutlich eben aus dieser Anspielung, aus dem schon nachgewiesenen Zusammenhange und aus der Vergleichung des früheren Ausspruches des Heilandes *τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*, Luc. 22, 37, welche ganze Stelle für die unsrige erläuternd ist: „Ich sage euch, daß noch dieses, was geschrieben ist, an mir muß vollendet werden,

das: er ward unter die Uebelthäter gerechnet, denn das, was mich betrifft (nach dem Vorhergehenden: die mich betreffenden Aussprüche des A. T.), hat ein Ende. — Zwischen das τετέλεσται und das καὶ κλίνας u. s. w. ist das πάτερ εἰς u. s. w. des Lucas in v. 46 zu setzen. Dieß erhellt aus der engen Verbindung, in der die beiden Aussprüche stehen. Der erste enthält die Berechtigung zu dem zweiten. Lampe: nec enim pater talem a sinu suo arcere poterat, qui tam plene patris voluntatem impleverat. Dann erhellt es auch aus der Anspielung auf das παραθήσομαι des Lucas, welche in dem παρέδωκε des Johannes liegt. Der Heiland spricht bei Lucas: ich will übergeben, und Johannes erzählt: und also übergab er. Auch diese letzten Worte des sterbenden Heilandes sind noch aus dem A. T., aus Ps. 31, 5 entnommen, zum Beweise, wie weit die von dem Sinne Christi entfernt sind, welche die canonische Bedeutung des A. T. für die christliche Kirche leugnen. Matthäus und Marcus theilen diese letzten Worte nicht mit, sondern sagen bloß, daß der Heiland mit einem lauten Ausrufe verschieden sei.

Sechste Abtheilung.

Die Ereignisse nach Jesu Tode und sein Begräbniß.

Matth. 27, 51—66. Marc. 15, 38—47. Luc. 23, 47—56. Joh. 19, 31—42.

Zuerst Matth. v. 51—54. Marc. v. 38. 39. Luc. v. 47. 48. Von den großen Naturerscheinungen, welche mit dem Tode Christi verbunden waren, schweigt Johannes ganz, und unter den drei ersten Evangelisten ist Matthäus in Bezug auf sie am ausführlichsten. Diese Erscheinungen haben einen symbolischen Character, und eben dadurch legitimiren sie sich als wahrhaft geschichtlich. Sie sind thatsächliche Weissagungen der weltgeschichtlichen Folgen

des Todes Christi. Ihre Bedeutung bestimmt sich nach der verschiedenen Stellung zu Christo. Für seine Feinde waren sie Ankündigung des Gerichtes; wie ihr Gewissen sie diese Deutung nicht verfehlen ließ, das zeigt die Bemerkung des Luc. v. 48, daß die Haufen erschrocken nach Hause zurückkehrten, ihre Brust schlagend, wie man es bei großer Trauer zu thun pflegte. Die Doppelseitigkeit zeigt sich am deutlichsten bei dem von allen drei Evangelisten berichteten Zerreißen des Vorhanges des Allerheiligsten. Dieser Vorgang symbolisirte, was schon Daniel eben so doppelseitig in C. 9, 27 in den Worten angekündigt hatte: „und die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speisopfer". Diese durch den Tod des Gesalbten veranlaßte Aufhebung des Opfercultus erscheint dort zugleich als erfreuliches Ereigniß für die Gläubigen, als Strafgericht für den ungläubigen Theil des Volkes. Der levitische Cultus wurde aufgehoben, als durch Christi Tod die wahre Sündenvergebung erworben, die ewige Gerechtigkeit herbeigebracht und statt des alten steinernen Tempels ein neues geistiges Allerheiligstes gesalbt worden. Dem ungläubigen Israel wurde als Strafe für den Mord des Gesalbten dasjenige genommen, was es nur in der Einbildung noch besaß. Das innerlich entheiligte Heiligthum wurde auch äußerlich entheiligt. — So symbolisirte auch hier die Zerreißung des Vorhanges den Gläubigen, daß nun ihnen der Zugang zu Gott offen stehe, den Ungläubigen, daß nun ihr Heiligthum der Welt zugänglich, daß das Allerheiligste ein profaner Ort geworden. — Das Erdbeben galt bei allen Völkern des Alterthums als Zeichen der erzürnten Gottheit, als Vorbote des herannahenden Gerichtes. Auch bei den Propheten kündigt Erdbeben das Nahen des Herrn zum Gerichte an, vgl. z. B. Joel 2, 10: „vor ihm erbebet die Erde und erzittern die Berge". Aber wie auch hier mit dieser symbolischen Beziehung sich die entgegengesetzte verband, wie das Erdbeben der Erde, das Zerreißen der Felsen für die Gläubigen die Ankündigung enthielt, daß der Herr alles neu machen werde, das zeigt die Verbindung, in der mit dem Erdbeben das Oeffnen der Gräber, das Auferstehen der Leiber der Heiligen, der entschlafenen Gläubigen, stand. So war das Erdbeben die An-

kündigung der mit Christi Tode zugleich gegebenen παλιγγενεσία: führt Gott eine Umkehr des ganzen bestehenden Zustandes herbei, so kann dieß für die Welt nur furchtbar, für die Gläubigen nur tröstlich sein. Daß das καὶ πολλὰ σώματα u. s. w., was hier unmittelbar an das τὰ μνημεῖα u. s. w. angeschlossen wird, eine Thatsache berichtet, welche erst später eintrat, nach der Auferstehung Christi, und hier nur vorbereitet wurde, zeigt v. 53, wo das μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ nothwendig mit dem Vorhergehenden verbunden werden muß, zeigt auch die Sache selbst, da Christus nicht πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν sein könnte, wenn das καὶ πολλὰ u. s. w. sich auf eine vor seiner Auferstehung vorgefallene Thatsache bezöge. Auf den Zusammenhang ihrer Auferstehung mit der Auferstehung Christi macht Marcus durch das μετὰ u. s. w. ausdrücklich aufmerksam. — Alle drei Evangelisten schildern uns den Eindruck, den der Tod Christi in Verbindung mit jenen großen Naturereignissen, (welche Verbindung Marcus in v. 39 nicht wie Matthäus ausdrücklich erwähnt, weil er erwartet, daß jeder sich dieß selbst hinzudenke), auf den Römischen Centurio machte. Er erklärt Christum zuerst für einen Gerechten (Lucas), aber damit ist seiner Ahnung und Empfindung noch nicht genug gethan, er erklärt ihn für Gottes Sohn, nicht etwa dei cujus-dam filius. Denn der Begriff der allgemeinen und höchsten Gottheit ist dem Polytheismus nie entschwunden. Wir haben bei ihm ganz denselben Fortschritt, wie bei Pilatus, der, daß Christus ein Gerechter war, klar erkannte, daß er Gottes Sohn war, ahnete.

Matth. v. 55 und 56 sind schon früher berührt worden. Als Nachtrag ist dieser Bericht weder hier noch bei Marcus und Lucas zu betrachten. Die Evangelisten heben es hervor, daß diese theilnehmenden Seelen, die nicht vom Kreuze gewichen waren, nun auch noch Zeugen waren der großen Begebenheiten, durch die Gott für seinen Sohn zeugte, ihn also verherrlichte, daß selbst der heidnische Hauptmann ihn nothwendig verherrlichen mußte, Luc. v. 47. Daß in dieser Beziehung die Anwesenheit der Weiber und der übrigen Bekannten berichtet wird, geht besonders aus Lucas hervor, wo die Bekannten Jesu in

Gegensatz stehen gegen die von Schrecken und Trauer ergriffenen ὄχλοι.

Joh. v. 31—37. Daß das Zerbrechen der Gebeine der Gekreuzigten Römische Sitte war, läßt sich durch nichts nachweisen. Das crurifragium war bei den Römern eine besondere Todesstrafe. Es scheint, daß sie nur aus Schonung der Jüdischen Religionsbegriffe diese zuweilen mit der Kreuzigung verbanden. Im Gesetze war geboten, daß die Gehängten vor Sonnenuntergang abgenommen werden sollten, 5 Mos. 21, 23, weil sie, die mit Gottes Fluch belasteten, die Erde gleichsam verunreinigten, und hier hatte man um so mehr Grund, die Ausführung dieses Gebotes zu wünschen, je heiliger der Tag war, dessen Anbruch bevorstand, der Sabbath, der dadurch eine doppelte Dignität hatte, daß er in das Osterfest fiel. Es fragt sich hier besonders, weßhalb Johannes mit so großer Angelegentlichkeit die Wahrheit seines Berichtes versichert, v. 35, welche Versicherung sich, wie das γάρ in v. 36 zeigt, auf das Ganze des in v. 33. 34 erzählten Vorfalles bezieht, daß die Beine nicht zerbrochen worden, daß ein Soldat mit der Lanze die Seite durchbohrte, daß Wasser und Blut herauskam. Es ist gewiß ebenso widersinnig, an einen Gegensatz gegen doketische Ansichten hier zu denken, als an die Absicht, Zweifeln an der Wahrheit des Todes Christi zu begegnen. Wir brauchen nicht herum zu rathen. Der Evangelist erklärt sich in v. 36 und 37 selbst. Die Begebenheit ist ihm so wichtig, weil in der Leitung der scheinbar zufälligen Umstände sich Gottes Walten kund gibt, der auch hier noch die Weissagung des A. T. an Christo in Erfüllung gehen ließ. Gottes Vorsehung waltet so merkwürdig selbst über den Leichnam Jesu, daß man die Thatsachen unglaublich finden würde, wenn sie nicht von einem Augenzeugen berichtet würden, daß der Evangelist sich also veranlaßt findet, es stark hervorzuheben, daß er als Augenzeuge redet. Daß Christo die Gebeine nicht zerschlagen wurden, geschah mit Beziehung auf 2 Mos. 12, 46, wo es von dem Osterlamm heißt: „ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen". Was Gott in Bezug auf den Schatten verbot, das verhütete er selbst in Bezug auf den Leib. — Gesetz und That beruhen auf demselben Grunde. Das göttliche Decorum

verbietet jede Rohheit an dem vorbildlichen und an dem gegenbildlichen Opfer, verbietet, daß etwas an ihm geschieht, wodurch seine Qualität als Opfer in Schatten gestellt wurde. Die Hand des Römischen Kriegers wurde von Gott geleitet mit Beziehung auf Sach. 12, 10, eine directe Weissagung von der Durchbohrung des Messias, in der verkündet wird, daß Israel dereinst bußfertig schauen wird auf den freventlich von ihm Getödteten: nicht diese Bußfertigkeit kommt hier in Betracht, sondern nur das Factum der Durchbohrung. Vergleichen wir aber 1 Joh. 5, 6 ff., so zeigt sich, daß wir bei diesen alttestamentlichen Beziehungen nicht allein stehen bleiben dürfen, daß Johannes vielmehr auch noch auf den dritten Umstand Gewicht legte, daß er dem Wasser und dem Blute, was aus Christi Leibe hervorfloß, eine symbolische Bedeutung beilegte. Das Blut ist ihm Symbol der Sühnung, der stellvertretenden Genugthuung, das Wasser Symbol der in der Taufe verkörperten Sündenvergebung, welche in Folge der Sühnung ertheilt wurde. Die Thatsache bedeutet ihm, daß das Blut Jesu Christi uns rein macht von allen Sünden.

Matth. v. 57—60. Die Bemühungen des Joseph von Arimathia, dem sich, wie Johannes in v. 39 ergänzend berichtet, Nicodemus anschließt, um den Leib Christi werden mit besonderer Ausführlichkeit erzählt, weil sie zur Erfüllung des Ausspruches Jes. 53, 9 dienten, nach welchem die Verherrlichung des Knechtes Gottes damit ihren Anfang nimmt, daß sein Leichnam durch Gott dem unehrlichen Begräbniß entzogen und bei einem Reichen bestattet wird. Die Beziehung auf diese Stelle tritt besonders bei Matthäus hervor, der deßhalb den Joseph als ἄνθρωπος πλούσιος bezeichnet: bei einem Reichen wird er in seinem Tode sein, so hieß es in der Weissagung. Diese Fürsorge Gottes für den Leichnam des Knechtes Gottes war eine thatsächliche Weissagung seiner bevorstehenden Auferstehung und Verherrlichung, und deßhalb wird ihr in der Weissagung und in der Geschichte eine so große Bedeutung beigelegt. — Josephs und Nicodemus aufopfernde Thätigkeit für Jesum war zudem ein Beweis der Wunderkraft Gottes, ein großes Zeugniß für Jesus. Während seines Lebens hatte Menschenfurcht sie gehindert, frei hervor-

zutreten; im hohen Rathe hatten sie zwar nicht für die Verurtheilung Jesu gestimmt, aber sie hatten es doch nicht gewagt, ihren Glauben laut und frei kund zu geben. Jetzt da alles verloren zu sein scheint, setzen sie auf einmal alle Rücksichten bei Seite.

Matth. v. 62—66. Die Erzählung von der Wache an dem Grabe Christi ist dem Matthäus allein eigenthümlich, was sich aus dem localen Interesse erklärt, welches diese Thatsache hatte. Man hat gegen dieselbe mannigfache Schwierigkeiten erhoben. Besonders macht man geltend, es sei höchst unwahrscheinlich, daß die Synedristen auf die Anzeige der Soldaten eine förmliche Sitzung hielten, *συμβούλιον λαβόντες* in C. 28, 12, und in dieser beschlossen, die Soldaten zu bestechen. Allein von einer förmlichen Sitzung ist in dieser Stelle gar nicht die Rede, und nichts verbietet an eine geheime Verabredung zwischen einigen der angesehensten Mitglieder des Collegiums mit Ausschluß derer, auf die man sich nicht unbedingt verlassen zu können glaubte, zu denken. Das *συμβούλιον λαμβάνειν* kann gar nicht heißen: eine Rathsversammlung anstellen. Formula: *συμβούλιον λαμβάνειν* — bemerkt Fritzsche zu Matth. 27, 1 — significat consilium capere sive inire, also das consilio capto. Die andern Gründe, welche nach dem Vorgange des Wolfenb. Fragmentisten und Paulus, Strauß aufgeführt hat, sind noch weniger erheblich. Man sagt 1) man sehe nicht ein, wie die Synedristen zu der Notiz kommen konnten, daß drei Tage nach seinem Tode Jesus wieder in das Leben zurückkehren solle, v. 63, da selbst seine Jünger nach seinem Tode keine Ahnung von einer bevorstehenden Wiederbelebung gehabt. Allein diese Behauptung in Bezug auf die Jünger beruht auf der Verwechselung äußerlicher Erkenntniß und innerlich lebendiger. Nur von der letzteren ist es zu verstehen, wenn es Joh. 20, 9 heißt, die Jünger haben noch nicht die Schrift gewußt, daß Jesus von den Todten auferstehen müsse. Dieß erhellt aus der Beschaffenheit des Vorfalles selbst, durch den sie, Johannes wenigstens, nach jener Stelle zu diesem Wissen gelangten. War nicht der Glaube an die Auferstehung vorher schon, als ein durch Christum in sie hineingelegtes Samenkorn vorhanden, so konnte der Vorfall gar

nicht diese Wirkung ausüben. Daß auch die Jünger im weitern Sinne die äußere Kenntniß von der Auferstehung Jesu hatten, das erhellt aus Luc. 24, 21, wo die nach Emmaus gehenden klagen, es sei nun schon der dritte Tag seit dem Tode Christi, ohne daß sich weiter etwas zugetragen. Besaßen aber die Jünger die äußere Erkenntniß, so mußte dieselbe auch von ihnen aus sich unter das Volk verbreiten, zu geschweigen, daß der Herr vor seinen Gegnern selbst von dem Jonaswunder seiner Auferstehung geredet hatte. Dieser erste Grund zeigt aber zugleich das Interesse, welches zur Verdächtigung der ganzen Erzählung bewog. Man wollte um jeden Preis die Erklärungen Jesu über seine Auferstehung beseitigen. Diesem Unternehmen aber setzte diese Erzählung ein unübersteigliches Hinderniß entgegen, da sie den Beweis lieferte, daß die betreffenden Aeußerungen Jesu schon vor seiner Auferstehung selbst seinen Feinden bekannt waren. 2) Das Stillschweigen der übrigen Evangelien von einem ihrer Sache so günstigen Umstande sei nicht zu begreifen. Allein man leiht hier den Evangelisten den Standpunct moderner Apologeten. Warum Matthäus die Begebenheit erzählte, erhellt aus C. 28, 15; er that es mit Rücksicht auf ein unter den Juden umherlaufendes falsches Gerücht. Die übrigen Evangelisten, die nicht zunächst für Christen aus den Juden schrieben, hatten keine solche Veranlassung. Nirgends tritt bei ihnen auch nur das leiseste Bestreben hervor, die Auferstehung Christi dem zweifelnden Verstande glaublich zu machen, sie durch Gründe dem Unglauben aufzudringen. Wäre dieß ihre Absicht gewesen, so müßte ihre Erzählung ganz anders abgefaßt sein. Sie reden aus dem Glauben heraus für den Glauben. Sie sind sich zu klar bewußt, daß sie selbst durch Gottes Gnade zur Erkenntniß dieses Geheimnisses gekommen sind, als daß sie es versuchen sollten, einen juristischen Beweis für eine Thatsache zu führen, die durch Hunderte von äußeren Zeugen für den nicht bewiesen werden kann, der das innerliche Zeugniß des Geistes in sich nicht annehmen will, der noch nicht mit Christo auferstanden ist. 3) Wolle man auch dem argumentum e silentio keine Beweiskraft beilegen, so werde doch von den Frauen etwas positiv erzählt, was sich mit der Wache am Grabe nicht vertrage.

Wie konnten diese am Morgen nach dem Sabbath zum Grabe gehen, um die Salbung zu vollenden, wenn sie wußten, daß eine Wache an das Grab gestellt und dieses noch dazu versiegelt war? Allein, wo wird denn mit einem Worte gesagt, daß die Frauen etwas von der Wache, und namentlich, daß sie etwas von der Versiegelung wußten, die eigentlich allein ihnen hinderlich sein konnte, da sie, auch wenn sie von der Wache wußten, nicht voraussetzen konnten, daß diese den Auftrag habe, die vollständige Bestattung Jesu zu hindern. Die Weiber waren nach Luc. 23, 56 am Sabbath ruhig. Erst am Sabbath aber gingen die Pharisäer zu Pilatus mit der Bitte um die Wache. Die Apostel finden wir in stiller Zurückgezogenheit versammelt. Alle Anhänger Jesu waren gewiß nicht in der Stimmung, auf Stadtneuigkeiten zu horchen. Nur eine große Hoffnung und eine große Furcht beherrschte sie alle. Die Sache möglichst geheim zu halten, lag im Interesse der Volksobern. Sie durften dann hoffen, die Anhänger Jesu bei ihrem vermeintlich bevorstehenden Attentate zu überraschen und vor allem Volke zu beschämen. Die Maßregel wurde erst nachher, nach ihrer Vereitelung, öffentlich bekannt. 4) Pilatus handle nicht seinem Character gemäß, v. 65. Allein, daß er den Volksobern die Wache zugestand, war ganz natürlich, bloße Consequenz des einen großen Zugeständnisses. Er war der ganzen Sache gewiß herzlich müde; um sie endlich los zu werden, gewährte er noch, was nach seiner Meinung nicht helfen und nicht schaden konnte. 5) Befremdend sei, daß die Wächter zu der bei der Strenge Römischer Kriegsgesetze sehr gefährlichen Lüge, sie haben ihren Dienst durch Schlafen versäumt, sich so leicht hergeben konnten. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt aber in dem: „sie boten ihnen genug Geld", Matth. 28, 12. Was läßt sich mit Geld nicht alles ausrichten? Wollen wir etwa die tausende und aber tausende von Bestechungen aus der Geschichte tilgen, weil es nicht denkbar sei, daß jemand sich um Geldes willen der Gefahr aussetze? Man muß die auri sacra fames nicht kennen, um dergleichen zu behaupten. Ferner, die Soldaten durften hoffen, daß die Sache gar nicht zu den Ohren des Procurators kommen werde, und wenn dieß auch geschah, so war die Gefahr so groß

nicht, da sie ja nicht im eigentlich Römischen Dienste gefehlt hatten, sondern nur in einem eigentlich außerhalb ihres Berufes liegenden Geschäfte; da diejenigen, denen sie geliehen waren, und deren Anklage ihnen allein gefährlich werden konnte, sich vielmehr für sie verwandten; und da sie schon aus der Verurtheilung Jesu gesehen hatten, was diese über Pilatus vermochten. Von ihnen, die ausdrücklich versprochen, nach Matth. 28, 14: „wenn dieß zu den Ohren des Procurators kommt, so wollen wir ihn bereden und euch außer Sorge stellen", im Stiche gelassen zu werden, durften sie nicht fürchten. Denn dann stand es ihnen frei, den wirklichen Hergang der Sache darzulegen und dadurch die Volksobern in die allergrößte Verlegenheit zu bringen. Endlich 6) das Benehmen der Volksobern, als die zurückgekehrte Wache die Auferstehung Jesu meldete, Matth. 28, 11 ff., sei ein unmögliches. Sie glauben der Aussage der Soldaten, daß Jesus auf wunderbare Weise aus seinem Grabe auferstanden sei. Statt zu sagen: ihr lügt, ihr habt geschlafen und ihn stehlen lassen, aber das werdet ihr theuer bezahlen müssen, wenn es erst vom Procurator untersucht werden wird — bitten sie dieselben noch schön: lüget doch, ihr habt geschlafen und ihn stehlen lassen, bezahlen sie noch dazu theuer für ihre Lüge, und versprechen sie beim Procurator zu entschuldigen. Allein es läßt sich leicht zeigen, daß die Volksobern gar nicht anders handeln konnten, wenn sie auch der Aussage der Soldaten keinen Glauben beimaßen. Daß Pilatus Römische Soldaten indicta causa verurtheilen würde, war gar nicht denkbar. Kam es nun zur Klage vor ihm, und bestanden die Soldaten hartnäckig auf ihrer Behauptung, so konnte ihnen nichts geschehen, da man keine Zeugen gegen sie aufstellen konnte; die Volksobern aber kamen in die mißlichste Lage; das übereinstimmende gerichtliche Zeugniß mehrerer durchaus parteiloser sprach dann für die Auferstehung Jesu, und der Eindruck beim Volke blieb derselbe, wenn es ihnen auch gelang, den Pilatus dahin zu bringen, die Aussage der Soldaten für nichtig zu erklären und sie zu bestrafen. So zeigt sich also, daß, was die Volksobern thaten, das Klügste, ja das Einzige war, was sie thun konnten. Uebrigens mochten die Soldaten grade dadurch

um so williger werden, den Antrag der Volksobern anzunehmen, weil sie wohl einsahen, daß sie, wenn sie die Wahrheit sagten, sich in nicht minder große Gefahr stürzen würden, da dann die Volksobern alles aufbieten mußten, sie ins Verderben zu bringen. So bleibt also auch kein Schein eines Grundes übrig.

Anhang.

Die Geschichte der Auferstehung Christi.

1. Die Auferstehung selbst.

Matth. 28, 1—15. Marc. 16, 1—11. Luc. 24, 1—12. Joh. 20, 1—18.

Wir geben zuerst eine Uebersicht über den ganzen Vorgang, indem wir die Erzählung der vier Evangelisten in eine Darstellung vereinigen. — Der Herr liegt im Grabe, das mit einem schweren Steine verschlossen ist; die Römischen Soldaten halten bei demselben Wache. Da entsteht plötzlich am Grabe ein gewaltiges Beben der Erde. Es war ein Zeichen des Einschreitens Gottes. Denn ein Engel stieg herab vom Himmel, trat herzu zu dem Grabe, wälzte den Stein von der Oeffnung und setzte sich darauf. Es war aber sein Bild wie der Blitz, und seine Umhüllung weiß wie der Schnee. Von der Furcht vor ihm erbebten die Wächter und wurden wie Todte. Bald ergriffen sie die Flucht, Matth. v. 2—4. Um dieselbe Zeit ungefähr, zu der diese Begebenheit erfolgte, in der ersten Frühe des ersten Wochentages, waren die Frauen, die dem Herrn am nächsten gestanden, an ihrer Spitze Maria Magdalena, ausgegangen, das Grab zu besuchen, um die Bestattung des heiligen Leichnams zu vollenden, Matth. v. 1. Marc. v. 1. 2. Luc. v. 1. Joh. v. 1. Unterwegs unterhielten sie sich von der Schwierigkeit, den schweren Stein vom Grabe zu wälzen, Marc. v. 3. Aber diese Sorge wird ihnen bei ihrer Ankunft am

Grabe genommen. Sie finden den Stein abgewälzt, und da sie in das Grab gehen, gewahren sie dort zwei Männer in blitzenden Kleidern, Engel, welche ihnen die Auferstehung des Herrn verkündigen und ihnen den Auftrag an die Jünger geben, daß der Herr jetzt seine Verheißung ihrer Sammlung in Galiläa erfüllen werde, Matth. v. 5—7; Marc. v. 4—7; Luc. v. 2—8. Groß ist ihre Freude, groß aber auch ihre Furcht, so daß sie in sprachloses Erstaunen versinken, Matth. v. 8. Marc. v. 8. Sie machen sich auf den Weg nach der Stadt, um den Auftrag der Engel zu vollführen. Unterweges tritt ihnen Jesus entgegen und bekräftigt diesen Auftrag, Matth. v. 9. 10. Sie entledigen sich ihrer Botschaft an die Jünger, aber ihre Worte erscheinen vor ihnen wie ein Geschwätz, und sie glauben ihnen nicht, Luc. v. 9—11. Nur Maria Magdalena, die sich mit ihrer Botschaft vorzugsweise an Petrus und Johannes gewandt hatte, findet bei ihnen wenigstens so vielen Glauben, daß sie, um sich selbst zu überzeugen, was an der Sache ist, zum Grabe eilen, Joh. v. 2—4, vgl. Luc. v. 12. Für die Engel bleibt ihr Auge verschlossen, aber doch gelangt Johannes in dem leeren Grabe zum Glauben an den Auferstandenen, während Petrus bei der Verwunderung, die aber ebenfalls einen Keim des Glaubens in sich enthält, stehen bleibt. Sie begeben sich darauf nach Hause, Joh. v. 5—10, vgl. Luc. v. 12. Maria Magdalena ist ihnen zum Grabe gefolgt und bleibt dort nach ihrer Entfernung stehen. Was sie früher erlebt, das droht ihr wieder zu entschwinden, das will ihr in Nebel und Rauch aufgehen. Die Lieblingsjünger des Herrn haben nichts gesehen, weder von den Engeln, noch von dem Herrn selbst. Sie selbst erblickt jetzt nichts weiter mehr, als das leere Grab. Sie weint. Da blickt sie in das Grab und ihrem durch den Schmerz um Jesum geöffnetem Auge werden die Engel wieder sichtbar. Bald sieht sie auch Jesum dastehen, weiß aber nicht, daß es Jesus ist. Jesus gibt sich ihr zu erkennen und ertheilt ihr einen Auftrag an die Jünger. Sie geht und verkündet diesen, daß sie den Herrn gesehen, und daß er ihr dieses gesagt, Joh. v. 11—18.

Gegen diese Anordnung der Begebenheiten läßt sich nur ein scheinbarer Grund vorbringen, der nämlich, daß, was Maria

Magdalena nach Joh. v. 2 zu den beiden Jüngern sagt: „Sie haben den Herrn aus dem Grabe genommen, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben," die Engelerscheinung und die Erscheinung des Herrn selbst als vorhergegangen auszuschließen scheint. Dieser Schein ist als der Grund aller verkehrten harmonistischen Bestrebungen bei der Geschichte der Auferstehung, und somit auch als der Grund aller gegen sie vorgebrachten Zweifel zu betrachten. Gelingt es, ihn zu beseitigen, so tritt alles in die schönste Harmonie; Johannes tritt dann, seinem durchgängigen Character gemäß, grade da ergänzend ein, wo die ersten Evangelisten uns verlassen. Hier ist nun aber Folgendes zu beachten. 1) Maria Magdalena muß mehr gesagt haben, als dieß allein; sie muß neben dem Schmerze auch die Hoffnung dargelegt, muß neben dem Factum der Leerheit des Grabes auch die höhere Erklärung desselben berührt haben, welche sie empfangen zu haben glaubte. Das ganze Betragen der beiden Jünger ist sonst nicht erklärlich. In diese muß durch die Rede der Maria der erste Keim des Glaubens an die Auferstehung gelegt sein; wie wären sie sonst so eilig gelaufen, wie würde Johannes den an sich gleichgültigen Umstand, daß er dem Petrus vorangelaufen und zuerst zum Grabe gekommen, berichten, wenn sich nicht in der Differenz der Eile die Differenz der Stellung zu der von der Maria empfangenen Nachricht offenbarte, schon hier die nachherige Differenz des Glaubens und der Verwunderung vorbereitete? Wie würde Johannes in dem Grabe sofort zum Glauben an die Auferstehung kommen, v. 8, wenn nicht dieser Glaube durch das von den Weibern Gehörte vermittelt war? Wie wenig diese Thatsache von dem gewöhnlichen Standpunkte aus erklärlich ist, das zeigt schon die von vielen versuchte Verkehrung des Sinnes: er glaubte nämlich daß der Leichnam Jesu gestohlen sei. 2) Maria kann unter anderm auch dieß gesagt haben. Was sie bei Johannes sagt, findet sich ebenso auch bei Lucas. Es ist eben das, was die Frauen mit leiblichen Augen sahen. 3) Es darf uns nicht befremden, daß Johannes nur die eine Seite der Botschaft der Magdalena hervorhebt. Denn nur dieser Theil ihrer Botschaft, nur das, was jedem Menschen mit gesunden Augen auf sein

Zeugniß geglaubt werden muß, fand bei den Aposteln vollen Anklang. Das übrige erweckte nur Ahnungen, unbestimmte Hoffnungen. Johannes wollte und mußte nach seinem durchgängigen Verhältnisse zu den ersten Evangelien abkürzen. Sollte aber einmal abgekürzt werden, so mußte der Bericht über die Engelerscheinung und über die Erscheinung des Herrn selbst auf dem Wege dem Berichte über die Leerheit des Grabes nachstehen. Der letztere gab wieder, was die Frauen mit leiblichen Augen sahen, und begründete ein feststehendes Factum, der erstere bewegte sich auf einem Gebiete, auf dem eine erregte Phantasie einen weiten Spielraum findet.

Haben wir nun diese Hauptschwierigkeit beseitigt, so wird es uns leicht werden, mit den übrigen Widersprüchen fertig zu werden, welche der Wolfenbütteler Fragmentist in dem Fragmente über die Auferstehungsgeschichte, zuerst in Lessing's Beitr. aus der Wolfenb. Bibl. Beitr. 4, 1777, aufstellte, und nach ihm Strauß, der auch hier fast nur erneuert hat. 1) In Bezug auf die Zahl der Frauen findet Abweichung statt. Lucas (v. 10 vgl. C. 23, 55) nennt Maria Magdalena, Johanna und Maria Jacobi und außerdem noch v. 1 τινὲς σὺν αὐταῖς, v. 10 αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς, unbestimmt welche; Marcus nennt drei Frauen, die beiden Marien des Lucas und statt der Johanna die Salome, Matthäus hat beide Marien, Johannes bloß Maria Magdalena. Hier können wir aber recht deutlich zeigen, wie wenig aus dem Nichterwähnen auf ein Nichtwissen, oder gar auf ein Anderswissen geschlossen werden könne. Johannes nennt bloß die Maria Magdalena, und doch läßt er sie sagen: wir wissen nicht, οὐκ οἴδαμεν, wo sie ihn hingelegt haben. Johannes wußte also sehr wohl, daß der ganze Kreis Galiläischer Weiber, der Christum zu begleiten pflegte, beim Grabe gewesen war. Er nannte aber nur die Magdalena, weil sie den Mittelpunkt seiner Erzählung bilden sollte, welche auf nichts weniger ausging, als die Berichte der andern Evangelisten überflüssig zu machen. Die, welche bei Johannes allein genannt wird, ist auch in den drei ersten Evangelien die Hauptperson, wird bei allen zuerst genannt; den zweiten Rang nach ihr nimmt Maria Jacobi ein. Die übrigen

standen sich gleich, und so war es dem freien Ermessen eines jeden Evangelisten überlassen, ob er sie überhaupt und welche von ihnen er nennen wollte. Daß jeder Evangelist alle hätte nennen müssen, kann man nur behaupten, indem man den Evangelisten den Zweck unterlegt, die Auferstehung Jesu so viel als möglich menschlich bezeugt und zuverlässig zu machen, während sie vielmehr dieselbe als ein Glaubensgeheimniß betrachten, das Niemand aufgedrungen werden soll, und deßhalb gar nicht ängstlich bemüht sind, jeder die einzelnen Zeugen zu nennen, jeder die Erscheinungen Christi vollständig aufzuzählen. 2) Die Zeit, in welcher die Frauen zum Grabe gehen, werde nicht gleichförmig bestimmt. Das ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου des Marc. v. 2 widerspreche dem σκοτίας ἔτι οὔσης des Johannes und dem ὄρθρου βαθέος des Lucas. Allein dem ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου des Marcus geht das λίαν πρωί voraus und zeigt, daß man dasselbe, wenn es auch durch orto sole erklärt werden muß, nicht durch orituro sole, doch nur auf die erste Morgendämmerung beziehen kann. Der Begriff des Sonnenaufganges ist ja ein relativer. Die Sonne ist schon aufgegangen, wenn sie auch noch nicht am Himmel sichtbar ist; denn auch das Morgenroth rührt von ihr her. In diesem weitern Sinne nun, wo der Sonnenaufgang der finstern Nacht entgegensteht, redet Marcus von ihm; Johannes aber sagt nicht etwa, da es noch Nacht, sondern da noch Dunkelheit da war, da das Licht des Tages die Finsterniß der Nacht noch nicht vollkommen vertrieben hatte. So findet also in Bezug auf die Zeitbestimmung die vollkommenste Uebereinstimmung statt. 3) In Bezug auf den Zustand, in welchem die drei Frauen zuerst das Grab erblickten, stehe Matthäus mit den drei übrigen in Widerspruch. Nach den letzteren finden sie den Stein schon abgewälzt, bei Matthäus aber lautet die Erzählung so, als hätten sie die Abwälzung durch einen Engel mit angesehen. Allein diese Behauptung beruht auf bloßem Mißverstande, der freilich durch Behauptungen wie die, Matthäus hole hier (in v. 2—4) etwas früher Geschehenes nach, und das ἀπεκύλισε in v. 2 stehe in der Bedeutung des Plusquamp., sehr befördert worden. Die Darstellung der Auferstehung bei Matthäus hat einen höchst malerischen Character. Sie nähert sich

der Poesie so sehr, daß in v. 3 und 4 ein förmlicher parallelismus membrorum stattfindet. Ganz natürlich: denn wenn irgend, so wurden hier die starren Grenzen durchbrochen, welche Idee und Wirklichkeit von einander scheiden. Demgemäß führt er uns, nachdem er die Frauen den Weg zum Grabe antreten lassen, die zweite, dieser gleichzeitige Begebenheit, statt sie durch die trockne Uebergangsformel: zu gleicher Zeit aber, wie die Weiber die Stadt verließen, anzufügen, mit einem καὶ ἰδού lebendig vor: Siehe da eine andere Scene! Daß die Weiber jene Begebenheit mit angesehen, sagt er mit keinem Worte, redet gar nicht von der Wirkung, die sie auf sie ausgeübt, während er erzählt, daß die Wächter vor Schrecken wie todt wurden. In v. 5 kommt Matthäus zu dem Punkte, wo die beiden bei ihm parallel laufenden Begebenheiten sich berühren, wo die Weiber zu dem leeren Grabe kommen und dort die Engel erblicken. 4) Mannigfaltiger werden die Abweichungen in Bezug auf das, was die Frauen weiter am Grabe sahen und erfuhren. Nach Luc. v. 3 ff. gehen sie in das Grab hinein, finden den Leib Jesu nicht, und indem sie hierüber betroffen sind, stehen zwei Männer in strahlenden Gewändern bei ihnen, welche ihnen seine Auferstehung verkündigen. Bei Marc. v. 5, der sie gleichfalls in die Gruft hineingehen läßt, sehen sie nur einen Jüngling in weißem Kleide nicht stehen, sondern sitzen, der ihnen dieselbe Kunde ertheilt. Bei Matthäus bekommen sie diese Nachricht, ehe sie in das Grab hineingehen von dem Engel, der nach Abwälzung des Steines sich auf denselben gesetzt hatte, v. 2. Allein auch nach Matthäus fällt die Scene innerhalb des Grabes vor. Denn die Weiber gehen nach der Rede des Engels aus dem Grabe heraus, v. 8: καὶ ἐξελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου. Das: „er saß auf dem Steine," gehört einer Scene an, welche ihm eigenthümlich ist, und darf daher gar nicht mit den andern Evangelisten verglichen werden. Um die außer dem Grabe befindlichen Wächter zu schrecken, saß der Engel auf dem Steine; den in das Grab gegangenen Weibern, erschien er in dem Grabe. Daß sie erst, nachdem sie ihn erblickt, seiner Aufforderung folgend in das Grab gegangen, darf man nicht mit Strauß aus v. 6 schließen.

Denn die Worte: „Kommt, sehet den Ort, wo der Herr lag," beziehen sich offenbar nicht auf das Grab im Allgemeinen, sondern auf den Ort im Grabe, wo der todte Jesus gelegen. Dieß zeigt schon die Vergleichung von Marc. v. 6. — Daß Matthäus und Johannes die Bezeichnung Engel gebrauchen, Lucas von Männern redet, Marcus von einem Jünglinge, erklärt sich daraus, daß die eine Bezeichnung sich auf das Wesen bezieht, die andere auf die Erscheinungsform. Es waren Engel in Gestalt von Männern und zwar von Jünglingen. Daß auch Marcus und Lucas Engel meinen, leugnet ja Niemand; schon die Bezeichnung ihrer Kleider führt darauf. In den alttestamentlichen Erzählungen von Engelerscheinungen wechselt diese doppelte Bezeichnung fast durchgängig ab, vgl. z. B. 1 Mos. C. 18. 19. — Was die Zahl der Engel betrifft, so sagen ja Matthäus und Marcus nicht, daß die Frauen nur einen Engel gesehen. Von einem Widerspruche kann also hier ebenso wenig die Rede sein, wie bei den Angaben hinsichtlich der Weiber, bei denen wir schon aus dem οἴδαμεν des Johannes auf eclatante Weise nachgewiesen haben, wie wenig man berechtigt ist, in solchem Falle aus dem Nichtsagen auch nur auf das Nichtwissen zu schließen. Der Grund aber, weßhalb es Matthäus und Marcus für unnöthig hielten, die Zweizahl der Engel ausdrücklich zu erwähnen, ist in der ganzen Schriftlehre von den Engeln zu suchen. Diese erscheinen in der Schrift durchgängig nur in der Qualität als Himmelsboten; über ihr eigenthümliches Wesen erhalten wir gar wenig Aufschluß. Als Boten des Himmels treten sie auch hier auf; und eben deßhalb kommt es nur auf ihre Botschaft, nicht auf ihre Zahl an. Durch die von Lucas und Johannes erwähnte Zweizahl gewinnen wir nur das, daß die Scene mehr malerische Anschaulichkeit erhält, daß das: der Engel des Herrn lagert sich rings um die, so ihn fürchten, der Psalmen uns lebhafter vor Augen tritt. Die Sache bleibt ganz dieselbe. Denn die beiden Engel haben nicht jeder eigenthümliche Verrichtungen; sie sagen und sie thun beide dasselbe. So bleibt also nur noch der geringfügige Umstand übrig, daß nach Marcus die Engel im Grabe sitzen, nach Lucas dagegen zu stehen scheinen. Allein das ἐπέστησαν des Lucas bezeichnet, wenn man nicht auf

die Ableitung, sondern auf den Sprachgebrauch sieht, in dem ἐφίσταμαι die Bedeutung subito adsum, supervenio erhielt (vgl. Wahl clavis s. v.), — gar nicht speciell das Stehen, so daß also Lucas nichts darüber aussagt, in welcher Stellung sich die Engel den Weibern darboten, ob sitzend oder stehend. 5) „Nach Marcus sagen die Frauen aus Furcht Niemandem etwas von der gehabten Engelerscheinung. Nach den andern Evangelisten dagegen bringen die Weiber den Aposteln die Nachricht." Allein wie das οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον des Marcus in v. 8 zu verstehen sei, zeigt schon die hinzugefügte Angabe des Grundes: ἐφοβοῦντο γάρ, ein Grund, der sich nur auf den ersten Eindruck beziehen kann, wie auch schon daraus hervorgeht, daß nach Marcus selbst (v. 10) Maria Magdalena den Aposteln die Nachricht von der Erscheinung Jesu bringt, somit doch auch gewiß von der ihr vorhergehenden der Engel. Das: „sie sagten Niemand nichts," ist demnach so viel als: sie wurden sprachlos, konnten, wie hinzugefügt wird, vor Schrecken kein Wort vorbringen, weder an die Engel, noch unter einander. An einen Widerspruch kann grade hier um so weniger gedacht werden, da, wie allgemein zugestanden wird, Marcus den Bericht des Matthäus vor Augen hatte. Wie konnte es auch Marcus einfallen, sagen zu wollen, die Frauen haben den ganzen Vorgang verheimlicht, da sie, wie er selbst in v. 7 berichtet, den ausdrücklichen Befehl erhalten hatten, den Jüngern einen Auftrag der Engel zu überbringen. Das: sie sagten Niemand nichts, ist also entweder auf die angegebene Weise zu erklären, oder auch, was noch leichter erscheint, darauf zu beziehen, daß sie bei den ihnen zunächst bei dem Grabe Begegnenden stumm vorübergingen. 6) Nach Matth. v. 9 erschien Jesus den Weibern, als sie auf dem Wege waren, den Jüngern die Nachricht zu bringen. Damit im Widerspruche scheint Marc. v. 9 zu sein, da dort berichtet wird, Jesus sei zuerst der Maria Magdalena erschienen, die also nicht, wie man nach Matthäus meinen sollte, die übrigen Weiber zu Theilnehmerinnen an der ersten Erscheinung gehabt haben kann. Allein die Erscheinung Jesu, von der Marcus berichtet, ist nicht die, von der Matthäus, sondern die, von der Johannes v. 11 ff. redet, vgl. Marc. v. 10 mit

Joh. v. 18. Die erstere übergeht Marcus zum Ende eilend, mit Stillschweigen, weil sie nur eine weniger bedeutsame, vorübergehende und oberflächliche gewesen. Das πρῶτον bei Marcus schließt nicht jede vorhergegangene Erscheinung aus, sondern es bezeichnet nur diese als die erste unter den von Marcus erwähnten. Dieß ergibt sich aus dem Verhältniß des πρῶτον zu dem μετὰ ταῦτα in v. 12 und zu dem ὕστερον in v. 14. Dieß hat sehr richtig Glöckler bemerkt: „Marcus beginnt in jener Stelle nur ein Verzeichniß von einigen Erscheinungen Christi. Er will sie gar nicht alle aufzählen und läßt über die Hälfte davon aus, und πρῶτον bei der Anführung der Erscheinung Christi, welche Maria Magdalena hatte, bezieht sich bloß auf das von Marcus gegebene Verzeichniß dieser Erscheinungen." 7) Nach Luc. v. 12 lief auf den Bericht der Weiber bloß Petrus zum Grabe; nach Joh. v. 3 Petrus und Johannes. Allein hier können wir wieder einmal recht handgreiflich zeigen, wie die Evangelisten nicht alles sagten, was sie wußten, sondern nur was ihnen sachgemäß erschien. Lucas redet in v. 12 nur von Petrus. In v. 24 aber läßt er die Emmauntischen Jünger sagen: καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον u. s. w. und wer diese τινές waren, außer Petrus noch Johannes, das lernen wir von dem, welchem dieß zu berichten am meisten angelegen sein mußte. Lucas hat bloß Petrus genannt, weil dieser als das Haupt der Apostel gleichsam die übrigen repräsentirte, wie denn sein Vorzug vor den übrigen Aposteln auch aus der Anrede der Engel nach Marc. v. 7: εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ hervorgeht. Wie man nach solchen Thatsachen noch auf die Verschiedenheit der Zahl der Engel und dergleichen Gewicht legen kann, läßt sich kaum begreifen. Läßt sich in einigen Fällen, wie hier, und dann in Bezug auf die Namen der Weiber darthun, daß das Wenigererzählen absichtlich ist, so müssen ja auch die übrigen ihre Bedeutung verlieren. — Nachdem wir nun also alle einzelne Widersprüche beseitigt haben, müssen wir noch auf eine Thatsache aufmerksam machen, welche das Vorhandensein von Widersprüchen aus schwankenden Sagen gefloſſen, von vornherein unwahrscheinlich macht. Daß Marcus den Matthäus benutzt habe, wird ziemlich

allgemein zugestanden, und daß er ihm nicht absichtlich widersprechen wollte, kann schon nach dem durchgängigen Verhältnisse, in dem er sich zu ihm stellt, nicht zweifelhaft sein. Ebenso aber läßt sich auch nachweisen, daß Johannes, auf dessen Unvereinbarkeit mit den andern Evangelisten man besonders besteht, die Berichte dieser, namentlich des Lucas vor Augen gehabt und berücksichtigt hat. Die Vergleichung von Luc. v. 12 und von Joh. v. 3—10 erhebt dieß über allen Zweifel. Damit deutlich werde, wo seine ausführlichere Erzählung einzuordnen sei, nimmt Johannes fast alle Worte des summarischen Berichtes herüber und fügt seine weitere Ausführung an sie an. Lucas: Petrus lief zum Grabe, Johannes: Petrus und Johannes liefen, der letztere schneller, als der erstere. Lucas: *καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα*, Johannes wörtlich eben so, so daß an keinen Zufall gedacht werden kann. Lucas: *τὰ ὀθόνια μόνα*, Johannes: *τὸ σουδάριον οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων*. Lucas: *καὶ ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν*, Johannes: *ἀπῆλθον οὖν πρὸς ἑαυτούς*. Stehen diese absichtlichen Beziehungen erst fest, so wird man auch in dem *καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσεν* bei Joh. v. 8 die Beziehung auf das *καὶ ἠπίστουν αὐταῖς* bei Lucas in v. 11 nicht verkennen können. Jetzt, sagt Johannes, machte der frühere Unglaube dem Glauben Platz.

Matth. v. 1. Das *ὀψὲ σαββάτων* heißt: nach geendigtem Sabbath und wird durch das *διαγενομένου τοῦ σαββάτου* des Lucas erklärt. Beispiele des Gebrauches von *ὀψέ* in der Bedeutung: nach dem Ende — geben Beza, Grotius und Krebs in bedeutender Anzahl. *τὰ σάββατα*, der Sabbath, kommt neben *τὸ σάββατον* auch bei den Alexandrinern häufig vor. Es ist ein Plur. majest. — Die nähere Zeitbestimmung gibt das hinzugefügte *τῇ* u. s. w. Bei *ἐπιφωσκούσῃ* ist *ἡμέρᾳ* zu ergänzen. Beim Anbrechen des Tages nach dem ersten Wochentage hin, oder mit dessen Anbruch der erste Wochentag beginnt. *εἰς* steht keineswegs für *ἐν*. *τὰ σάββατα* ist auch hier der Sabbath, nicht Woche. *μία τῶν σαββάτων* ist die Hebräische Bezeichnung des Sonntags durch אחד בשבת, der erste Tag im Verhältniß zum Sabbath. Die andere Maria ist die in C. 27, 56. 61 genannte und an der

ersteren Stelle näher bezeichnete, die Mutter des jüngeren Jacobus. θεωρῆσαι besuchen; den Zweck des Besuches geben Marcus und Lucas näher dahin an, daß sie den Leichnam salben wollten. ὄρθρος bei Lucas bezeichnet die ganze Morgendämmerung; der Zusatz βαθέος zeigt an, daß der erste Anfang der Tagesdämmerung gemeint ist.

V. 2—4. Daß das hier Erzählte dem Inhalte von v. 1 parallel läuft, haben wir schon gezeigt.

V. 5—7. Das ἀποκριθείς — bemerken die Ausleger — steht hier pleonastisch wie im Hebräischen häufig; der Context hat nichts von einer vorhergegangenen Anrede an die Engel. Aber ענה und ἀποκρίνεσθαι bedeuten immer: antworten. Obgleich stumm beim Anblicke der Engel, fragten die Weiber doch durch ihr ganzes Wesen laut genug: „was hat dieß alles zu bedeuten? Sollen wir uns fürchten oder sollen wir uns freuen?" Auf ὑμεῖς ruht der Ton, und deßhalb ist es, worin Fritzsche sich nicht finden konnte, an das Ende gestellt: ihr, ganz anders wie die Wächter, vgl. v. 4, welche den Weibern wahrscheinlich in ängstlicher Flucht entgegen stürzten. Die Botschaft der Engel an die Jünger ist bei Luc. v. 6 und 7 reicher um die Hinweisung auf die Vorherverkündigung seines Todes und seiner Auferstehung, die Christus, sich gründend auf die Weissagungen des A. T., in Galiläa ausgesprochen, während Matthäus durch sein καθὼς εἶπε in v. 6 diesem Theile der Botschaft bloß seine Stelle anweist. Dieser Zusatz macht die Weiber und durch sie die Jünger (denn was zu den Weibern gesprochen wird, ist zur Mittheilung an sie bestimmt) darauf aufmerksam, wie diejenigen sich in einen Widerspruch verwickeln, die an Christum glauben wollen und seine Auferstehung bezweifeln. Matthäus legt besonderes Gewicht auf den Auftrag, den der Engel den Weibern an die Jünger gibt, Christus der Auferstandene werde ihnen vorangehen nach Galiläa, dort werden sie ihn sehen. Ebenso — während Lucas diesen Auftrag übergeht, weil er nur über die Erscheinungen Christi in Jerusalem berichten will — auch Marcus, der zu dem τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ noch das καὶ τῷ Πέτρῳ hinzufügt, aus schon angeführtem Grunde und zu dem ἰδοὺ προάγει u. s. w. noch das καθὼς εἶπεν ὑμῖν, was der Sache nach auch bei

Matthäus vorhanden ist. Wir werden dadurch hingewiesen auf Matth. 26, 32, Marc. 14, 28, wo der Herr zu den Jüngern sagt: *μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Diese Verheißung soll jetzt in Erfüllung gehen. Wir sehen aus der Vergleichung derselben, daß das *προάγει* hier ein verbum pastoritium ist, daß es nicht ein simples Vorangehen, sondern ein Vorangehen als Hirt und Führer bezeichnet, daß also das Sehen in Galiläa, weit entfernt ein Sehen in Jerusalem auszuschließen, vielmehr ein solches als vorhergehend voraussetzt; denn wie konnte Jesus als der treue Hirte seine Jünger nach Galiläa leiten, wenn er sich ihnen nicht vorher kund gegeben? Weil aber das Sehen in Galiläa das bedeutendste war, so tritt das vorläufige und vorbereitende in Jerusalem dagegen in den Hintergrund, ohne daß man mit Leß u. A. *ὄψεσθαι* hier zu erklären brauchte: „ihr werdet mit ihm umgehen." Galiläa, die Heimath der Jünger, mußte ihnen mehr die stille Einkehr und Sammlung gewähren, die zu dem Verkehre mit dem Auferstandenen nothwendig war, als das geräuschvolle Jerusalem. Diese Beziehung auf die Weissagung Christi über die Sammlung in Galiläa paßt vortrefflich zu der bei Lucas auf die Weissagungen über seine Auferstehung und setzt dieselbe voraus: Christus ist auferstanden, damit seinem Worte die That entspreche; er zieht, seiner Verheißung treu, an der Spitze seiner Jünger nach Galiläa. — Vergeblich ist der Versuch von Leß u. A., das *ὑμᾶς* auf die Weiber zu beziehen. Er wird schon durch die Beziehung auf die den Jüngern ertheilte Verheißung zurückgewiesen; ebenso durch das: „dort werdet ihr ihn sehen," dessen Erfüllung in v. 16 ff. berichtet wird, während von einem Sehen Christi durch die Weiber in Galiläa nichts vorkommt.

V. 8—10. Die Freude bezieht sich auf die Nachricht, die Furcht auf die Ueberbringer derselben, und von einem Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, wie es bei einer zweifelhaften Nachricht über ein großes Gut stattfindet, ist nicht die Rede. Dieß erhellt besonders aus Marcus, der dem *φόβος* das *τρόμος καὶ ἔκστασις* substituirt. Jedes Eintreten der übersinnlichen Welt in die sichtbare ist für den Menschen, der in ihren Banden mehr oder weniger gefangen liegt, der sich der Scheidewand bewußt

ist, die zwischen Himmel und Erde durch die Sünde aufgerichtet worden, Gegenstand der Furcht. Von Jacob heißt es in 1 Mos. 28, 17, da er das so unendlich tröstliche Gesicht der Himmelsleiter gesehen: „Und er fürchtete sich und sprach: wie furchtbar ist dieser Ort." Jesaias ruft in C. 6, da er den Herrn sieht, aus: „Wehe mir, ich bin verloren; denn ein Mann unreiner Lippen bin ich, und den Herrn der Heerscharen habe ich gesehen." Diese Furcht, dieß Entsetzen, dieß außer sich Gerathen band nach Marcus ihre Zunge, so daß sie stumm und sprachlos nebeneinander her und an den Begegnenden vorübergingen. Durch Christi Erscheinung, die ihnen auf dem Wege zu Theil ward, wurde es nicht gehoben, sondern vermehrt. Denn auch in ihm erblickten sie eine Erscheinung aus der überirdischen Welt. Die ganze Art und Weise des Begegnens zeigte ihnen, daß er nicht bloß der Auferstandene, daß er zugleich der Verherrlichte war. Daß das Umfassen der Füße ganz anders wie später das Berühren der Maria Magdalena Gestus flehentlicher Bitte war, Verkörperung des: „o Herr sei mir Sünder gnädig", zeigt das damit verbundene καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ, zeigt auch Jesu beruhigendes: μὴ φοβεῖσθε. — Die Bezeichnung der Jünger als seiner Brüder bezieht sich hier, wie bei Joh. v. 17, auf Ps. 22, 23, wo der Leidende sagt, daß er nach seiner Errettung den Namen des Herrn seinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde ihn loben werde. Dieß Wort will Christus bei dem Zusammensein mit den Jüngern in Galiläa wahr machen. Erst durch die Vollendung des Erlösungswerkes waren die Gläubigen im vollen Sinne Brüder Jesu geworden. Das Heil, was ihm zu Theil geworden, gehörte nun ihnen mit an, und der Herr will es, wie schon der fromme Sänger verkündet hatte, redlich mit ihnen theilen.

V. 11—15. Die Erzählung von den Verhandlungen der Wächter mit den Synedristen sind schon früher erläutert worden. Matthäus bricht hier den Bericht über die Weiber ab, und eben so auch Marcus. Beide erzählen nicht die Aufnahme, die sie bei den Aposteln mit der Botschaft fanden, die ihnen von den Engeln und nachher von dem Herrn selbst an sie aufgetragen worden. Die Brücke von den drei ersten Evangelisten zu Johannes bildet

hier allein Lucas, der unmittelbarste Vorgänger des Johannes; denn die Notiz bei Marc. v. 9 steht zu abgerissen, als daß bloß mit ihrer Hülfe eine ununterbrochene Verbindung möglich wäre. Hieraus erklärt sich nun vollkommen die bereits nachgewiesene Thatsache, daß Johannes gerade an Lucas anknüpft, sich wörtlich auf ihn bezieht. Da er nur παραλειπόμενα zu den ersten Evangelisten liefern wollte, so war es ganz natürlich, daß er den Faden da aufnahm, wo derjenige unter ihnen, der die ihnen gemeinsame Begebenheit am weitesten führte, ihn fallen gelassen. Nach Lucas fanden die Weiber bei den Aposteln keinen Glauben. Petrus aber stand auf und lief zum Grabe. Hier schließt sich unmittelbar

Joh. v. 2—10 an. Dem Petrus wird hier Johannes beigesellt, den Lucas wie schon aus ihm selbst gezeigt mit Bewußtsein übergangen hatte, weil er es für zureichend hielt, bei einer Begebenheit, die er nicht ausführlich erzählen wollte, weil sie noch keinen Ausschlag gab, denjenigen zu nennen, der durch seine Stellung unter den Aposteln die größere Bedeutung hatte. Der Jünger, den Jesus liebt, läuft schneller, v. 4, so wie er nach geschehener Besichtigung zum Glauben gelangt, während Petrus nach Luc. v. 12 (θαυμάζων τὸ γεγονός) bei der Verwunderung stehen bleibt, die freilich auch schon ein Element des Glaubens in sich enthielt, wie Petrus ja auch gelaufen war, aber nur langsamer. Wie das Laufen den Keim des Glaubens an die Auferstehung voraussetzte, haben wir schon gesehen. Bei dem Jünger, den Jesus liebte, wurde dieser Keim durch die persönliche und individuelle Liebe zu Jesu, die ihn vor allen andern Jüngern auszeichnete, auch vor Petrus, der an Eifer für die Sache ihn übertraf und deßhalb auch vom Herrn an die Spitze der Apostel gestellt worden, kräftiger hervorgerufen. Ein characteristischer Zug ist es auch, daß Johannes erst vor dem Grabe stehen bleibt, Petrus sogleich hineingeht, Johannes ihm dann nachfolgt, v. 5—8, offenbar nachdem Petrus ihm zugerufen, wie er das Grab gefunden. Das weiche Gefühl des Johannes scheut sich vor der Verwundung, die ihm im Grabe begegnen konnte; sein im ersten Entstehen begriffener Glaube fürchtet Beschämung; der rasche, männliche

Petrus wird durch nichts gehindert, der Sache sofort auf den Grund zu gehen. Dergleichen feine Züge werden nie erfunden. Der Umstand, daß die Todtenbinden, ὀθόνια, besonders lagen, abgetrennt von dem Schweißtuch, σουδάριον, wird auch von Lucas erwähnt. Johannes fügt noch hinzu, daß das letztere zusammengewickelt war. Wie dieser Zustand des Grabes in Verbindung mit dem Glauben des Johannes stand — eine solche wird durch das καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσε nothwendig erfordert, und darauf führt auch schon die Ausführlichkeit der Erzählung hin — wurde schon von allen älteren Auslegern richtig erkannt, vgl. z. B. Lampe zu dieser Stelle: „Daraus ging hervor, daß derjenige, welcher den Zustand des Grabes verändert, nichts eilig gethan, nichts aus dem Verzuge befürchtet, sondern absichtlich und zu bestimmtem Zwecke die Binden von dem Körper abgenommen und sie in passender Ordnung an verschiedene Orte hingelegt." Wir sahen aber schon, daß diese äußere Thatsache allein nicht im Stande war, den Glauben zu bewirken, sondern nur den schon vorhandenen zu beleben. Das καὶ ἐπίστευσεν haben mehrere zu dem Sinne verdreht: „er glaubte, daß der Leichnam Christi gestohlen sei." Diese Verdrehung ist aber schon von Lampe hinreichend beseitigt, so daß man nicht begreift, wie neuere Ausleger sie wiederholen konnten. Dagegen spricht, daß eine solche Bedeutung des πιστεύειν namentlich dem emphatischen Sprachgebrauch des Johannes fern liegt; daß das ἐπίστευσε in deutlicher Beziehung steht auf das ἠπίστουν des Lucas; daß die Apostel gewiß von Anfang an die Nachricht der Weiber, insofern sie die Leerheit des Grabes betraf, nicht bezweifelt hatten; daß von einem Stehlen in v. 2 gar nicht die Rede ist, dieß auch nicht durch den Zustand des Grabes bestätigt werden konnte, sondern grade das Gegentheil. In v. 9 wird nun der Grund angegeben, wie es kam, daß Johannes erst damals an die Auferstehung Christi glaubte, d. h. zum vollen Glauben an dieselbe gelangte, da man doch, bei dem Vorhandensein so deutlicher Aussprüche in Bezug auf die Auferstehung in den Schriften des A. T. glauben sollte, daß diese den Jüngern von Anfang an gewiß gewesen. Die Schrift bezeugte zwar laut die Auferstehung, aber sie wurde von den in ihrer Subjectivität

befangenen Jüngern nicht verstanden, wie ja noch heutiges Tages die Schrift so manches bezeugt, klar enthält, was nicht eher erkannt und verstanden wird, bis Lebensführungen, Erfahrungen, oft sehr schmerzliche, die Erkenntniß und das Verständniß öffnen. Die Apostel gehen nun, des Weiteren harrend, nach Hause.

Joh. v. 11—18 und parallel Marc. v. 9. Daß diese letztere Stelle den Inhalt der Erzählung des Johannes kurz zusammenfaßt, sahen wir bereits. Schon das *ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου* zeigt, daß hier die vorige Erzählung nicht mehr fortgesetzt wird, sondern eine ganz neue beginnt, s. v. a.: „Dieß von der Auferstehung Jesu in der Frühe des ersten Wochentages. Die Reihenfolge seiner Erscheinungen aber war folgende"; daß das *ἐφάνη*, er erschien, hier auf eine von der früheren wesentlich verschiedene Weise der Erscheinung Jesu, auf eine Verklärung seines Leibes hinweist, werden wir später sehen. — Der Zusatz *ἀφ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια* weist darauf hin, warum die erste deutliche Kundgebung des Auferstandenen der Maria Magdalena zu Theil wurde. Ihr war viel vergeben worden; darum liebte sie viel, und also erfuhr sie die Wahrheit des Spruches Spr. 8, 17: „Ich liebe, die mich lieben, und die in der Frühe nach mir wachen, werden mich finden." — Wenden wir uns nun zu Johannes. Die Frage, wie es zu erklären, daß Maria auf einmal die Engel sieht, während Petrus und Johannes nichts dergleichen bemerkten, die von mehreren sehr geistreich dahin beantwortet worden, die Engel haben sich in einem Winkel des Grabes versteckt gehalten, beantwortet sich besser aus dem *ὡς οὖν ἔκλαιεν*. Die Apostel hatten nicht um Jesum geweint. Das Weinen um ihn, wenn man ihn verloren, ist auch jetzt noch das Mittel, ihn zu sehen. Aus der Antwort der Maria auf die Worte der Engel, v. 13, hat man oft geschlossen, daß sie die Engel nicht als solche erkannt. Aber dieß folgt gar nicht daraus. Sie klagt den Boten des Himmels ihren Schmerz, um von ihnen Trost zu empfangen. — Daß ihre Augen anfangs gehalten wurden, wie bei den Jüngern von Emmaus Luc. 24, 16, also, daß sie Jesum nicht erkannte, v. 14. 15, schließt eine allgemeine Wahrheit in sich. Videmus hic — lesen wir bei Lampe zu der

Stelle — quid deus agat cum suis. Adest eis et tamen plerumque se occultat, non ob aliud, quam ut ardentius quaeratur, cum gaudio inveniatur, inventus cum sollicitudine teneatur, tentus non dimittatur. Das Aussprechen ihres Namens, v. 16, in das Jesus das ganze Verhältniß hineinlegte, in dem er zu ihrer Seele stand, weckt sie aus ihrem Schlafe. Hier sehen wir, was es auf sich hat, wenn Christus C. 10, 3 sagt, er nenne seine Schafe bei Namen. Was Jesus für Maria war, und was Maria für Jesus, das drängte sich in dem einzigen Worte zusammen. — Wenige Stellen des N. T. sind so gemartert worden, wie das *μή μου ἅπτου* in v. 17, bis auf Lücke herab, der die Lesart auf dem Wege der Conjecturalcritik ändern wollte, vgl. die Aufzählung und Beurtheilung der verschiedenen Auslegungen und Conjecturen, bei Krabbe: Die Lehre von der Sünde und vom Tode, Hamb. 1836, S. 318 ff. Wir stellen zuerst unsere Erklärung auf. Maria ist außer sich vor Freude, daß sie ihren Herrn und Meister wiedergefunden. In der Lebhaftigkeit ihres Affectes will sie ihn umarmen. Sie glaubt, daß jetzt, da der Herr mit verklärtem Leibe auferstanden, die früheren Schranken weggefallen seien, daß sie nun ihren Gefühlen freien Lauf lassen dürfe, ohne zu befürchten, daß sich Menschliches in sie einmische, daß sie Jesum noch nach dem Fleische kenne. Aber der Herr weist sie zurück: „noch ist meine Verklärung nicht vollendet; noch besteht theilweise die Scheidewand, welche um der Schwachheit der menschlichen Natur willen früher zwischen uns aufgerichtet war. Bald aber, wenn ich zum Vater aufgestiegen, wird diese Scheidewand sinken. Der Liebe zu dem zur Rechten des Vaters Sitzenden kann sich jeder ohne Rückhalt überlassen. So schließt sich auch das Folgende *πορεύου δὲ* u. s. w. vortrefflich an. Gegen die Erklärung derer, welche das *ἅπτεσθαι* auf die *προσκύνησις* beziehen, spricht als sprachlicher Grund, daß das *ἅπτεσθαι* nie so vorkommt, als sachlicher, daß Christus die *προσκύνησις* nie weder vor, noch nach seiner Auferstehung abweist. Die Erklärung von Krabbe, nach der der Herr die Berührung der Maria abweisen soll, weil eine solche Vertraulichkeit sich zu der Würde des verklärt Auferstandenen nicht mehr passe, hat in dem *οὔπω*

γὰρ ἀναβέβηκα ein unübersteigliches Hinderniß. Es müßte dann ja vielmehr heißen: ἀναβαίνω γὰρ πρὸς τὸν πατέρα. Höchst gewaltsam schiebt Krabbe zur Beseitigung dieser Schwierigkeit den Gedanken: doch du hast dich nicht getäuscht, als du mich ῥαββουνί anredetest, ein. Wäre dergleichen erlaubt, so könnte aus dem Zusammenhange nie eine Erklärung zurückgewiesen werden. In Bezug auf die übrigen Erklärungen verweisen wir auf Krabbe, Olshausen, Lücke.

Wir müssen hier zum Schlusse des Abschnittes uns noch mit der wichtigen Untersuchung über die Qualität des Leibes des erstandenen Christus beschäftigen, bei der wir auf die zuletzt erklärte Stelle noch wieder zurückkommen werden. Die Frage ist die, ob der Herr mit verklärtem Leibe auferstanden sei, oder mit demselben irdischen Leibe, mit dem er früher auf Erden wandelte. Die erstere Ansicht findet sich bei den Kirchenvätern fast ohne Ausnahme; die letztere hatte sich in neuerer Zeit zu unbedingter Geltung erhoben, und Olshausen gebührt das Verdienst zuerst wieder bedeutende Zweifel gegen sie erhoben zu haben. Nach ihm hat Strauß Th. 2. S. 629 ff. nachgewiesen, daß allen evangelischen Berichten die Ansicht von der Verklärung des Leibes Christi zu Grunde liegt, und Krabbe S. 321 ff. hat zur Begründung dieser Ansicht mehreres ihm Eigenthümliche geliefert. Wir wollen zuerst die Hauptgründe aufstellen, welche der Ansicht, daß die Auferstehung Christi eine bloße Wiederbelebung gewesen sei, widersprechen. 1) Wäre die Verklärung des Leibes Christi erst bei der Himmelfahrt erfolgt, so ließe sich nicht absehen, weßhalb diese in der Schrift eine so untergeordnete Bedeutung hat, da sie dann wichtiger sein würde, als die Auferstehung, als deren bloße Fortsetzung und Folge sie durchgängig erscheint. 2) Man sieht dann nicht ein, wie Christus als πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν bezeichnet werden konnte, da eine bloße Wiedererweckung zu dem früheren leiblichen Leben durch ihn selbst mehreren ertheilt worden war. 3) Die ganze Art und Weise der Erscheinungen des Herrn nach seiner Auferstehung spricht dagegen. Die Erscheinungen Christi haben alle etwas plötzliches, mysteriöses. Als die Jünger von Emmaus ihn erkennen, wird er ihnen plötzlich unsichtbar, ἄφαντος

ἐγένετο ἀπ᾽ αὐτῶν, eben so plötzlich zeigt er sich bald darauf in der Versammlung der Jünger, ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν. Die Jünger glauben, hierdurch erschreckt, einen Geist zu sehen, und beruhigen sich erst, als Jesus ihnen seine Hände und Füße zeigt und sie zum Betasten auffordert. Die dem Petrus zu Theil gewordene Erscheinung bezeichnet Lucas durch ὤφθη, und sämmtliche Erscheinungen des Auferstandenen faßt er in Apg. 1, 3 in dem Ausdrucke ὀπτανόμενος zusammen. Johannes bezeichnet die Erscheinung am See Tiberias durch ἐφανέρωσεν ἑαυτόν. Ganz besonders aber ist hier Joh. 20, 19 zu beachten, wo Jesus τῶν θυρῶν κεκλεισμένων plötzlich in der Mitte des Apostelkreises steht. Daß hier von einem wunderbaren Eintreten, wie es außerhalb der Gränzen der irdischen Leiblichkeit liegt, die Rede sei, das zu beweisen hätten rechtgläubige Ausleger nicht Strauß durch ihre Leugnung veranlassen sollen. 4) Nur bei der Annahme der Verklärung erklärt sich die Bemerkung des Marcus, Christus sei den Jüngern von Emmaus ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ erschienen; nur bei ihr, daß die Seinen ihn fast jedesmal bei seinem Erscheinen nicht augenblicklich erkennen, sondern erst dann, wenn sie durch die Kundgebung seines Wesens über die Verschiedenheit der Umhüllung desselben sich hinwegsetzen lernen. 5) Bei der gangbaren Ansicht verwickelt man sich in mannigfaltige Ungereimtheiten. So entsteht z. B. dann die Frage, woher Christus nach seiner Auferstehung die Kleider bekommen, eine Frage, die von der Ansicht der Verklärung aus ebenso wenig aufgestellt werden kann, wie die, woher die Engel ihre Kleider bekommen. So sieht man sich zu Vermuthungen veranlaßt, wo denn Christus sich in der Zwischenzeit zwischen den kurzen Erscheinungen an seine Jünger aufgehalten habe. So kommt man in Verlegenheit durch die Frage, warum denn diese Erscheinungen so kurz und selten gewesen seien, und der Verdacht eines gewissen Versteckspielens liegt sehr nahe. Dagegen berufen sich nun die Gegner der Verklärung auf einen doppelten Grund, daß Christus irdische Nahrung genießt, und daß er seine Jünger zum Betasten seiner Hände und Füße auffordert, um sich zu überzeugen, daß er nicht ein Geist sei, sondern Fleisch und Bein habe. Hier ist nun vor allem daran zu erinnern, daß auch der verklärte

Leib noch immer Leib bleibt und von dem Geiste verschieden ist; dann daran, daß das Essenkönnen wohl von dem Essenmüssen unterschieden werden muß. Von Bedürftigkeit irdischer Nahrung findet sich nirgends eine Spur. Endlich daran, daß die verklärte Leiblichkeit unbedingt unter der Herrschaft des Geistes steht, wie schon Augustinus sagt: post resurrectionem de corpore suo fecit quod voluit.

2. Die späteren Erscheinungen des Auferstandenen.

Matth. 28, 16—20. Marc. 16, 12—20. Luc. 24, 13—53. Joh. 20, 19—29. C. 21.

Die Erscheinungen des auferstandenen Christus hatten einen doppelten Hauptzweck: 1) seinen Jüngern die Gewißheit von der Realität seiner Auferstehung zu geben und 2) ihnen die neue Vollmacht zu ertheilen, die durch seinen Erlösungstod erworben worden. Aus dieser Zweckbestimmung ergibt sich, wie alle vier Evangelisten, ohne dadurch im Wesentlichen unvollständig zu werden, sich darauf beschränken konnten, nur einzelne Erscheinungen hervorzuheben. Die beiden wesentlichen Momente finden sich bei ihnen allen; da jede Erscheinung des Auferstandenen sie enthielt, so konnten sie sich in dieselben theilen. Dabei aber schließen sich ihre Berichte aufs freundlichste aneinander, und nirgends entsteht für den Unbefangenen auch nur der Schein eines Widerspruches. Wir können bei allen Erscheinungen mit Sicherheit ihre chronologische Stellung zu den übrigen bestimmen. Die Reihenfolge gestaltet sich so:

1) Die Erscheinung Christi an die beiden Jünger, welche über Land gingen. Diese wird von Marc. v. 12 und 13 summarisch erzählt und zwischen die Erscheinung an Maria Magdalena und die Erscheinung an die Apostel am Abende des Auferstehungstages gesetzt. Den ausführlichen Bericht gibt Luc. v. 13—32. Nach ihm hieß der eine der beiden Jünger Kleopas, wahrscheinlich contrahirt aus Κλεόπατρος (jedenfalls nicht identisch mit Klopas oder Alphäus, dem Vater des Jacobus und Judas, denn, wenn dieser gemeint wäre, so würde Lucas ihn hier wie in C. 6, 15 Klopas genannt haben und nicht Kleopas). Er

ging mit seinem Gefährten an demselben Tage, an dem Christus auferstanden war, und zwar Nachmittags — denn sie sagen in v. 29 zu Jesu: „bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneiget," — über Land, nach Emmaus, das 60 Stadien, v. 13, $1^1/_2$ Meile von Jerusalem entfernt war. Auch Josephus de bello Jud. VII, 6, 6 gedenkt eines χωρίον Emmaus, 60 Stadien von Jerusalem entfernt. Dieß Emmaus ist wohl zu unterscheiden von einem andern, später Nikopolis genannt, 176 Stadien von Jerusalem. Sie unterhielten sich unterweges von den großen Begebenheiten der letzten Tage, v. 14. Jesus gesellt sich zu ihnen, v. 15, von ihnen unerkannt. Als Grund des Nichterkennens führt Marcus an, Jesus sei in anderer Gestalt, ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, erschienen, Lucas: ihre Augen seien gehalten worden, v. 16. Beides hängt auf engste zusammen, und das erstere bedingt das letztere. Stand Christus nicht mit dem sterblichen Leibe, sondern mit verklärtem wieder auf, und erschien er mit diesem den Jüngern, so reichte die bisherige Kenntniß Christi κατὰ σάρκα für die Jünger nicht hin; das äußere Auge konnte durch die Verschiedenheit der äußeren Erscheinung nicht durchdringen; das innere Auge mußte ihnen erst geöffnet werden, daß sie das Wesen erkannten; erst nachdem dieß geschehen, konnte ihnen die Differenz der Hülle nicht mehr hinderlich sein. Sie zu dieser Oeffnung des innern Auges, die nicht auf magische Weise erfolgen sollte, damit die Begebenheit ihnen einen bleibenden Segen zurückließe, hinzuführen, ist der Zweck der Unterredung Christi mit ihnen. Erst facht er unerkannt das Feuer des Glaubens an, und der Glaube geht dann in das Schauen über. Er veranlaßt sie zuerst ihr Herz vor ihm aufzuschließen, v. 17. In den Worten, womit sie dieß thun, v. 18—24, hat man einen Widerspruch auffinden wollen und diesen dann durch gewaltsame Annahmen zu beseitigen gesucht. Sie bezeichnen nämlich auf der einen Seite Jesum als einen Propheten mächtig in That und Wort vor Gott und dem ganzen Volke, v. 19, und doch sprechen sie auf der andern Seite ihre Hoffnungslosigkeit in Bezug auf seine Auferstehung und die damit verbundene Erlösung Israels aus. Allein von ähnlichen Widersprüchen ist das ganze menschliche Leben voll. Sie wissen

nicht, wie sie die beiden Thatsachen, Christi Messianische Würde und seine Nichtauferstehung, mit einander vereinigen sollen. Die erste können sie nicht daran geben; denn sie ist ihnen durch innere und äußere Gründe zu gewiß geworden; die Auferstehung können sie nicht glauben; denn da das „vier tausend Jahre hat der Tod geschwiegen," ihnen das „Christus muß auferstehen" unsicher gemacht hat, so ist ihnen die Auctorität der Weiber für das „er ist auferstanden" keine hinreichende Bürgschaft. Sie verzweifeln zwar noch nicht an der Auferstehung, aber sie zweifeln doch gar sehr daran. Den Grund dieser innern Schwankung, die sie mit tiefer Betrübniß erfüllt, deckt ihnen Christus auf, v. 25. 26. Es ist Unverstand nach so deutlichen Aussprüchen der heiligen Schriften über die Leiden Christi als Durchgang zu seiner Herrlichkeit noch an seiner Auferstehung zu zweifeln, und dieser Unverstand ist nicht dem Boden der Erkenntniß entsprossen, er ist vom Herzen in den Kopf aufgestiegen; dieses ist, weil an das sichtbare gefesselt, träge zum Glauben. Ihr Herz muß sich ändern, so wird auch ihr Schmerz schwinden; so werden sie Licht finden, wo jetzt alles dunkel erscheint. Um ihnen den Sieg des Glaubens zu erleichtern, legt ihnen der Herr die Weissagungen des A. T. über ihn und speciell über sein Leiden und seine Auferstehung aus, v. 27. Durch diesen Zuspruch erhält bei ihnen der gute der in ihnen kämpfenden Gegensätze die Oberhand. Ihr Herz brennt, da er mit ihnen redet und ihnen die Schrift eröffnet, v. 32. Als sie in die Nähe des Fleckens kommen, stellt der Herr sie auf die Probe; er stellt sich, als wollte er weiter gehen, v. 28; er würde dieß gethan haben, wenn sie ihn hätten gehen lassen. Sie sollten auf diese Weise sich selbst des Glaubens bewußt werden, ohne den sie ihn ruhig würden ziehen lassen. Sie bitten ihn, bei ihnen zu bleiben, v. 29. Nun ist ihr Herz vorbereitet. An dem Brotbrechen, hinweisend auf das letzte Mahl, erkennen sie ihn, und gleich darauf ist er verschwunden, v. 30. 31.

2) Ungefähr gleichzeitig mit dieser Erscheinung an die beiden Jünger ist die Erscheinung an Petrus, die von Lucas beiläufig erwähnt wird, v. 33. 34, und die auch Paulus in dem Verzeichnisse der Erscheinungen des Auferstandenen 1 Cor. 15, 5 berührt und

zwar an der Spitze derselben, vor der Erscheinung an die zwölfe. Als die beiden Jünger von Jerusalem nach Emmaus ausgingen, kann sie noch nicht stattgehabt haben; denn diese wissen noch von keiner anderen Auctorität für die Auferstehung etwas, als von der der Weiber, Luc. v. 22 ff. Und als die beiden Jünger am Abende, nach Jerusalem zurückgeeilt, in die Versammlung der Apostel eintreten, ist sie schon geschehen; denn die Apostel kommen ihnen mit der Nachricht entgegen: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen. Daß Petrus einer Erscheinung Christi vor der allen Aposteln gemeinsamen gewürdigt wurde, ist ein neuer Beweis für seinen geistlichen Primat.

3) Die Erscheinung Christi in der Versammlung der Apostel am Abende des Auferstehungstages. Diese wird kurz von Marcus berichtet, v. 14, ausführlich von Lucas, v. 36—43 und von Johannes, v. 19—22. In der Angabe der Zeitumstände findet sich die genaueste Uebereinstimmung. Nach Marcus sind die Apostel bei Tische, als Jesus kommt; Lucas bestimmt keine Zeit, aber bei ihm fragt Jesus: habt ihr hier etwas zu essen, v. 41, und die Apostel haben sogleich ein Stück gebratenen Fisches und Honig in Bereitschaft. Nach Johannes fiel die Begebenheit am Abend vor. Das Plötzliche und Unerwartete, Geisterhafte der Erscheinung heben alle hervor; der Zug, daß sie bei verschlossenen Thüren geschah, ist dem Johannes eigenthümlich, wird aber erfordert zur Erklärung der Angabe des Lucas, die Apostel haben geglaubt einen Geist zu sehen. Die Anrede Christi an die Apostel enthält ein doppeltes Moment. Er bewies ihnen 1) die Wahrheit seiner realen, also leiblichen Auferstehung, und zwar stufenweise, indem er sie zuerst zum Sehen, dann zum Fühlen auffordert und endlich von ihnen zu essen verlangt, Luc. v. 39—43. 2) Er ertheilt ihnen die höhere Vollmacht zu ihrem Berufe und zugleich die ihre Voraussetzung bildenden höheren Geisteskräfte. Lucas hat sich auf die Mittheilung des ersten Theiles beschränkt, weil er die Vollmacht Christi an die Apostel seinem letzten Zusammensein vor der Himmelfahrt aufbewahrt. Johannes dagegen bezieht sich in Bezug auf den ersten Theil auf Lucas — was dieser in v. 37—43 ausführlich gesagt, deutet er in v. 20 nur mit wenigen Worten

an — und ergänzt ihn, seinem durchgängigen Character gemäß, durch die Mittheilung des zweiten in v. 21—23, während er nachher, aus demselben Grunde, aus dem hier Lucas abgekürzt hat, die Abschiedsscene vor der Himmelfahrt mit Stillschweigen übergeht. — Das λάβετε πνεῦμα ἅγιον bei Johannes darf nicht als bloße Verheißung für die Zukunft, es muß als von einer realen Mittheilung des Geistes begleitet gedacht werden. Denn sonst hat die symbolische Handlung des Anblasens, die in Beziehung auf Ez. C. 37 steht, wo ebenfalls der Wind als Symbol des Geistes vorkommt, keinen Sinn. Wir haben hier das zweite Stadium der Geistesmittheilung, welches das erste schon vor dem Tode Christi voraussetzt und auf das dritte, beim Pfingstfeste, prophetisch hindeutet. Hätten wir auch nicht diese Nachricht des Johannes, so würde es doch schon von vornherein feststehen, daß mit dem Momente, wo den Jüngern die Auferstehung Christi gewiß wurde, zugleich ein großer Wendepunkt für ihr inneres Leben, eine erneuerte Ausgießung des Geistes stattfand. Daß ihr Herz damals mehr wie je früher nach oben zu geöffnet war, wird jeder zugestehen; wo dieß aber ist, da füllet Gott auch die leeren mit Gütern. — Daß Thomas nicht anwesend gewesen sei, also leer ausgegangen, kann man nur einwenden, wenn man die Geistesmittheilung materialistisch an das Symbol knüpft. Thomas wurde in dem Momente, als er acht Tage später das: mein Herr und mein Gott — aussprach, dasselbe zu Theil, was den übrigen zehn.

4) Die acht Tage später erfolgte Erscheinung im Kreise der Apostel, als der bei der früheren abwesende Thomas sich in ihrer Mitte befindet, Joh. v. 24—29. Diese Erscheinung ist als Ergänzung der vorigen zu betrachten, da sie in specieller Beziehung auf den einzigen unter den Aposteln steht, der damals noch an der Auferstehung Christi ungläubige Zweifel hegte. Mehrere, wie Olshausen, haben sie schon nach Galiläa verlegen wollen; allein es ist schon von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die Apostel vor Ende des siebentägigen Festes nach Galiläa abgereist seien, und dann führt das πάλιν ἦσαν ἔσω in v. 26 auf dasselbe Local, in dem die vorige Erscheinung vorfiel, und das τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ebendaselbst, grade so wie in v. 19, zeigt, daß

damals die Furcht vor den Juden, wie sie in Galiläa nicht so stattfinden konnte, noch fortdauerte. So bildet also diese Erscheinung den Schlußpunkt des Aufenthalts in Jerusalem; den Sabbath waren die Apostel dort noch ruhig nach dem Gesetze; der erste Wochentag wurde noch durch die Vorbereitungen zu der Abreise in Anspruch genommen; am Abende desselben waren sie in ihrem gewöhnlichen Locale versammelt, der Auferstehung, durch die dieser Tag für immer geheiligt war, und der ersten Erscheinung des Auferstandenen in ihrer Mitte gedenkend, und hier erschien Jesus zu passender Zeit, da die Abreise eben bevorstand, in ihrer Mitte; am zweiten Wochentage machten sie sich auf den Rückweg nach Galiläa, dort der Erscheinung des Meisters harrend.

5) Die Erscheinung Christi, welche nach dem Schlusse des Evangeliums Johannes C. 21 sieben versammelten Jüngern an dem Meere von Galiläa zu Theil wurde, wichtig durch den wunderbaren Fischzug, der ein Sinnbild der gesegneten, sich über alle Völker der Erde ausdehnenden Wirksamkeit der Apostel war. Nach alttestamentlicher Symbolik bezeichnet hier das Meer die Welt, die Fische die Menschen, die Apostel erscheinen als die Fischer in Beziehung auf Ez. 47, 10. Die Zahl der Fische, 153, bezieht sich auf 2 Chron. 2, 17, wonach zu der Zeit des irdischen Salomo 153,000 Proselyten aus dem Heidenthum unter Israel waren. Nur als unmittelbare Vorbereitung der Jünger zum Beginnen der geistlichen Fischerei, als Uebergang von dem Evangelium zur Apostelgeschichte, ensprechend dem Schlußabschnitte des Evangeliums Matthäi, gehörte der Vorgang dem Schlusse des Evangeliums an. Sonst würde er noch in der Hauptmasse seine rechte Stellung gefunden haben. — Die chronologische Stellung dieser Begebenheit kann gar nicht zweifelhaft sein, da Johannes in v. 14 ausdrücklich sagt: diese Erscheinung sei die dritte, welche seinen Jüngern nach seiner Auferstehung zu Theil wurde. — Die erste am Auferstehungsabend, die zweite 8 Tage nachher, so daß zwischen dieser und der, worin Thomas überzeugt wurde, keine andere stattgefunden haben kann, diese die erste gewesen sein muß, welche den Jüngern nach ihrer Ankunft in Galiläa zu Theil wurde.

6) Die Erscheinung auf einem Berge in Galiläa, von der Matth. v. 16—20 berichtet. Diese ist aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit der vor mehr denn 500 Brüdern, welche Paulus 1 Cor. 15, 6 erwähnt. Matthäus redet zwar ausdrücklich nur von den Aposteln, aber daß er neben ihnen einen größeren Kreis von Theilnehmern voraussetzt, erhellt, wie wir später sehen werden, aus v. 17. Diese Begebenheit muß zudem nach Matthäus den Schlußpunkt der Erscheinungen Christi in Galiläa bilden. Denn Christus ertheilt hier den Aposteln förmlich und feierlich seine Aufträge und Vollmachten, und die Scene ist für Galiläa dasselbe, was die unmittelbar vor der Himmelfahrt für Judäa. Bei dieser letzten Erscheinung nun ist die Anwesenheit der 500, wahrscheinlich aller derer, welche in Galiläa damals schon zu dem lebendigen Glauben an Christum gelangt waren, passender, als irgend sonst. Die feierliche Ertheilung der Aufträge und Vollmachten an die Apostel setzt einen solchen größeren Kreis von Zeugen voraus. Denn wäre nicht ein solcher vorhanden, und auf ihn die Rede Christi berechnet gewesen, so würde die ähnliche an die Apostel unmittelbar vor der Himmelfahrt genügt haben. — Hier zeigt sich uns auch ein wichtiger Grund, warum Christus die Jünger nicht von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt in Jerusalem bleiben ließ, sondern sie aufforderte, nach Galiläa zu gehen. Alle, welche damals an ihn schon gläubig waren, sollten Gelegenheit erhalten, sich persönlich von der Realität seiner Auferstehung zu überzeugen. Dieser aber waren in Galiläa bedeutend mehrere, wie in Judäa. Den 500 in Galiläa stehen die 120 in Jerusalem, Apg. 1, 15, gegenüber.

7) Die letzte Erscheinung Christi in Judäa, in seine Himmelfahrt ausgehend. Diese berichten uns Marcus in v. 15—20, und Lucas in dem Evangelium v. 44—53 und genauer, namentlich was die Angabe der Zeit betrifft, im Eingange der Apostelgeschichte. Nachdem Christus zu seinen Aposteln wahrscheinlich in Gegenwart der übrigen Gläubigen in Jerusalem im Wesentlichen dasselbe gesprochen, was schon bei dem Abschiede in Galiläa, und sie aufgefordert in Jerusalem zu bleiben, bis sie den heiligen Geist empfangen, führte er sie aus der Stadt heraus nach Bethanien

und fuhr, nachdem er sie gesegnet, gen Himmel. — Daß die aufgeführten Erscheinungen Christi nicht die einzigen, sondern nur die wichtigsten waren, erhellt daraus, daß die eine derselben, die an Petrus, von Lucas nur ganz beiläufig erwähnt wird; daß Paulus 1 Cor. 15 eine Erscheinung Christi, die an Jacobus, aufführt, von der in den Evangelien nichts vorkommt; daß Lucas in Apg. 1, 3 von vielen Erscheinungen Christi während der 40 Tage redet; daß die Verweisung der Jünger auf den Umgang mit Christo in Galiäa bei Matthäus und Marcus auf zahlreichere Erscheinungen hinweist als die beiden ausführlich berichteten, daß Matth. v. 16, wo gesagt wird, die Jünger seien zu dem Berge gegangen, den Christus ihnen angegeben, eine nicht ausdrücklich erwähnte Zusammenkunft voraussetzt, bei der ihnen jene Anweisung ertheilt wurde. Dafür spricht endlich auch die Art und Weise, wie die Evangelisten sich in die Erzählung der einzelnen Erscheinungen theilen. Folgt aus derselben, daß kein Einzelner sich die Aufgabe der Vollständigkeit stellte, so steht auch zugleich fest, daß diese Aufgabe als für ihre Gesammtheit nicht bestehend betrachtet werden muß.

Die Widersprüche, welche man in der Erzählung der Erscheinungen des Auferstandenen nachzuweisen gesucht hat (vgl. Strauß Th. 2) beruhen sämmtlich auf der Voraussetzung, daß jeder Evangelist einen vollständigen Bericht über diese Erscheinungen geben, die Localitäten, die Ortsveränderungen, die Zeiten genau anmerken sollte und wollte. Daß nun aber diese Voraussetzung eine unbegründete, selbst gemachte ist, können wir auf schlagende Weise darthun, und zwar bei jedem Evangelisten aus ihm selbst, ohne die Berichte der übrigen hinzuzunehmen. Lucas schließt in v. 44 ff. unmittelbar an die Erzählung von der Erscheinung Christi im Kreise der Jünger am Auferstehungsabende den Bericht über die Reden Christi unmittelbar vor der Himmelfahrt und den über diese selbst mit einem simplen εἶπε δέ an. Von jener Voraussetzung aus nun müßte man annehmen, daß nach Lucas die Himmelfahrt gleich am Auferstehungsabende erfolgte. Dem widerspricht aber Lucas selbst in der Apg. C. 1, 3, wonach zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt ein Zeitraum von 40 Tagen

lag, in dem der Herr vielfach seinen Jüngern erschien. So gut nun aber Lucas sich selbst später ergänzen kann, ebensogut kann er auch von den andern Evangelisten ergänzt werden. — Lucas ferner berichtet ausdrücklich nur über die Erscheinung an die Jünger von Emmaus, die im Kreise der Apostel und die letzte vor der Himmelfahrt, und doch sagt er in der Apg. 1, 3, er habe sich in vielen Erscheinungen ihnen lebend dargestellt, indem er durch vierzig Tage ihnen erschien und sie über das Reich Gottes belehrte. Von diesen vielen Erscheinungen ist nach v. 4 die letzte unmittelbar vor der Himmelfahrt noch auszunehmen. Ueber die Erscheinung an Petrus berichtet Lucas nicht historisch, sondern er läßt nur die Apostel von ihr an die Jünger von Emmaus erzählen, C. 24, 34. — Marcus theilt in v. 7 den Auftrag der Engel an die Jünger mit: „Er geht euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt." Wenn er nun nachher weder der Abreise der Jünger nach Galiläa, noch einer ihnen dort zu Theil gewordenen Erscheinung erwähnt, so kann der Grund davon gar nicht in einem Nichtwissen, sondern nur in einem Nichtwollen liegen. Er weist selbst darauf hin, daß er nicht vollständig sein, daß er aus andern Berichten ergänzt sein will, und diese Ergänzung bietet uns sein Vorgänger Matthäus und sein Nachfolger Johannes dar. — Johannes theilt in der Hauptmasse seines Werkes nur Erscheinungen Christi in Jerusalem mit; in dem Schlusse aber — das Evangelium des Johannes besteht aus dem Eingange in C. 1, 1—18, der Hauptmasse getheilt in 7 Gruppen und dem Schluß des Ganzen in C. 21 — finden wir Christum auf einmal mit den Jüngern in Galiläa zusammen, ohne daß ihre Reise von Jerusalem dahin erwähnt wurde. — Endlich Matthäus setzt durch sein *προάγει ὑμᾶς εἰς Γαλιλαίαν*, wie schon früher bemerkt, die Kundgebung Christi in Jerusalem an die Apostel voraus, welche er nicht ausdrücklich erzählt, bezieht sich in v. 16 auf einen Befehl Christi, der bei einer von ihm nicht berichteten Veranlassung ertheilt worden, und weist durch die Nichterwähnung der Himmelfahrt zu Ende darauf hin, daß die letzte Erscheinung Christi in Galiläa nicht die überhaupt letzte war.

Wir müssen uns nun in der Auslegung nothgedrungen

auf denjenigen Evangelisten beschränken, welcher uns hier zunächst angeht.

Matth. v. 16—20. V. 17. Wir bemerkten schon, daß dieser Vers für die Identificirung dieser Erscheinung Christi mit der vor den 500 spricht, indem er darthut, daß außer den Aposteln noch andere zugegen waren. Das ἐδίστασαν kann sich nämlich nicht auf die Apostel beziehen, denen Christus so überzeugende Beweise von der Realität seiner leiblichen Auferstehung, davon, daß er kein φάντασμα sei — nur hierauf kann sich der Zweifel beziehen — gegeben. Von den Aposteln insgesammt heißt es ja, sie haben Christum, da sie ihn gesehen, angebetet, was den Zweifel ausschließt; sollte der Sinn sein: einige von den Aposteln beteten ihn an, andere aber zweifelten, so müßte stehen: οἱ μὲν προσεκύνησαν αὐτῷ. Die Zweideutigkeit ist aus der großen Kürze der Erzählung entstanden. Matthäus fährt so fort, als ob er von den beiden Classen der Augenzeugen ausdrücklich geredet. Jene, οἱ μέν, die Apostel, welche schon früher Gelegenheit gehabt hatten, sich von der Wahrheit der Auferstehung zu überzeugen, beteten sogleich an, da sie Christum sahen, diese aber, οἱ δέ, die übrigen Gläubigen aus Galiläa, die den Erstandenen hier zum ersten Male sahen, hatten anfangs noch Zweifel, die erst im Verlaufe schwanden, da Jesus näher trat und redete.

V. 18. Dieser Vers enthält die Begründung des folgenden Ausspruches. Christo ist alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben. Also sind alle Völker der Erde sein. Also müssen sie zur Unterwerfung unter seine Herrschaft gebracht werden. Also dürfen diejenigen, welche er als seine Boten unter sie aussendet, gewiß sein, daß er sie beschützen, daß er ihnen Geist und Kraft geben, daß er ihre äußere Predigt mit der kräftigen innern Wirkung seiner Gnade begleiten wird, die allein ihr Eingang verschaffen kann.

V. 19. μαθητεύειν Jünger sein, dann aber auch transitiv: zu Jüngern machen, vgl. 13, 52. Es bezieht sich nicht bloß auf die Lehre, sondern zugleich auf die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch die Taufe. Dieß zeigen schon die folgenden Participia, welche einzelne Thätigkeiten, worin das μαθητεύειν bestand, bezeichnen. Doch darf man keinesweges, wie mehrere

gethan, um den aus dieser Stelle entnommenen Grund gegen die Kindertaufe zu beseitigen, jede Beziehung auf das Lehren ausschließen; dieß ist gegen den Sprachgebrauch. Ein bewußtloses Kind kann, wenn gleich für die innerliche Gnade empfänglich, doch nicht ein μαθητής Christi genannt werden. Läge nicht der Begriff des Lehrens schon in dem μαθητεύσατε, so würde das folgende διδάσκοντες u. s. w. zu enge sein, da es sich nur speciell auf die Unterweisung in den Geboten Christi bezieht. Doch gehört die Taufe allerdings mit zu dem μαθητεύειν. Und über die Folge, in der die verschiedenen Mittel, durch welche jemand zum μαθητής wird, stehen, ist in dieser Stelle nichts ausgesagt. Diese Folge muß nach Beschaffenheit der Subjecte verschieden sein. Wo schon ein entwickeltes Bewußtsein vorhanden ist, muß die Lehre immer bis zu einem gewissen Grade vorausgehen; wo dieses noch nicht vorhanden ist, da muß das μαθητεύειν mit demjenigen beginnen, was keine subjectiven Bedingungen voraussetzt. — Das πάντα τὰ ἔθνη zeigt, 1) daß die Apostel hier nicht als Individuen, sondern als Repräsentanten des ganzen Lehrstandes in der christlichen Kirche in Betracht kommen; diejenigen, welche dieß übersahen, wollten es durch allerlei Völker erklären; 2) daß Christus hier die Taufe nicht zuerst einsetzt, daß zwischen der von da an administrirten und der Johanneischen und früheren apostolischen keine specifische Differenz stattfindet. Das πάντα τὰ ἔθνη kann sich nach dem Sprachgebrauch, כל הגוים, nur auf die Heiden beziehen. Wäre aber die Taufe, welche Christus hier einsetzt, von der früheren specifisch verschieden, so müßte er neben den Heiden auch die Juden nennen. So aber nimmt er hier nur die Schranken hinweg, welche bei der früheren bloß auf die Juden beschränkten Vollmacht, vgl. C. 10, 5, stattfanden. Sein Befehl schließt übrigens zugleich eine Weissagung in sich, so wie er auf die Weissagungen des A. T. über die Ausdehnung des Heiles auf alle Völker der Erde zurückweist. — Das εἰς τὸ ὄνομα auf den Namen hin. Der Name kommt hier in Betracht als die Zusammenfassung der Eindrücke, welche die Offenbarung des Wesens gegeben. Taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, heißt: taufen mit Beziehung auf die Manifestation Gottes

als Vater, Sohn und heiliger Geist, taufen, indem diese Manifestation dabei ins Auge gefaßt, als die Seele der Taufe betrachtet, der Täufling zu ihr in ein Verhältniß gesetzt, in die Gemeinschaft dieser Manifestation aufgenommen wird. Eine Taufformel wird streng genommen in unsren Worten nicht gegeben; sonst hätte der Herr ja sagen müssen: „taufet sie, indem ihr sagt: ich taufe dich." Der Herr bezeichnet nur die Bestimmung, der die Taufe diene, den Segen, den sie verleihe. Doch da die Bedeutung der Taufe bei ihr öffentlich ausgesprochen werden soll, so hat die Kirche wohl gethan, wenn sie ihre Taufformel aus unserem Ausspruche bildete. Daß dieß schon in den frühesten Zeiten geschah, erhellt aus Justin Mart., apol. 1, p. 93, Origenes, Irenäus, Tertullian. Daneben aber taufte man auch bloß auf Christum, was aber nur eine Differenz im Worte war, während eine Taufe auf Gott eine Differenz in der Sache begründet haben würde. Christus ist ja der Weg auf der einen Seite zum Vater, auf der andern Seite zum heiligen Geiste, so daß, wer Christo, zugleich dem Vater und dem heiligen Geiste einverleibet wird. Eben deshalb konnte nur Willkür aus dem Vorkommen der Taufe auf den Namen des Herrn auf die Unächtheit unserer Stelle, und nachdem dieser Versuch durch die Schrift von Beckhaus über die Aechtheit der Taufformel (Offenb. 1794) beseitigt war, mit Strauß, Th. 2, S. 665, auf die Unächtheit des ganzen Evangeliums schließen.

V. 20. Daß in dem μεθ' ὑμῶν die Apostel wiederum nicht als Individuen, sondern als Repräsentanten angeredet werden, daß die Verheißung der ganzen Kirche Christi und jeder einzelnen gläubigen Seele angehört, zeigt das ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Die συντέλεια τοῦ αἰῶνος ist die Zeit der Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit. Nur bis auf diese geht die Verheißung Christi. Denn nur bis zu ihr hin bedarf der Glaube eines solchen festen Wortes, an das er sich hält, wenn in dem Sichtbaren jede Spur Christi verschwunden zu sein scheint. Ist an die Stelle des Glaubens das Schauen getreten, so bedarf es keiner Versicherung mehr.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
Erste Abtheilung: Das letzte Passamahl Jesu 3
Erster Abschnitt: Die Vorbereitungen zum Mahle 44
Zweiter Abschnitt: Der Streit unter den Jüngern, wer unter ihnen groß sei 52
Dritter Abschnitt: Die Worte, mit denen der Heiland das Mahl eröffnete 63
Vierter Abschnitt: Das Gespräch Christi über seinen Verräther . . 64
Fünfter Abschnitt: Die Einsetzung des heiligen Abendmahles . . 91
Sechster Abschnitt: Die Rede des Heilandes über den Verräther bei Lucas 108
Siebenter Abschnitt: Die Warnung des Heilandes an die Jünger, sonderlich an Petrus 109
Zweite Abtheilung: Jesu Kampf in Gethsemane und Gefangennehmung 130
Erster Abschnitt: Der Kampf in Gethsemane 130
Zweiter Abschnitt: Die Ueberantwortung Jesu 149
Dritte Abtheilung: Das Verhör Jesu vor Kaiphas und dem Synedrium. Die Verläugnung Petri 164
1. Die Vorfälle bei Hannas 170
2. Die Verläugnung des Petrus 172
3. Das Verhör vor dem Synedrium 180
Vierte Abtheilung: Die Verhandlungen vor Pilatus 192
Erster Abschnitt: Die Abführung Jesu zu Pilatus und das Schicksal des Judas 192

Seite

Zweiter Abschnitt: Das Verhör vor Pilatus bis zur freigegebenen Wahl zwischen Christus und Barrabas 202

Dritter Abschnitt: Von der Wahl zwischen Christus und Barrabas bis zur Wegführung zur Kreuzigung 220

Fünfte Abtheilung: Jesu Kreuzigung und Tod 243

Sechste Abtheilung: Die Ereignisse nach Jesu Tode und sein Begräbniß 263

Anhang: Die Geschichte der Auferstehung Christi.

1. Die Auferstehung selbst 272

2. Die späteren Erscheinungen des Auferstandenen . . 291

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BS2425 .H51
Vorlesungen uber die Leidensgeschichte
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00053 2269